LE SPECULAZIONI SU VĀC IN ALCUNI TESTI DEL PĀÑCARĀTRA
Author(s): Francesco Sferra
Source: *Rivista degli studi orientali*, Vol. 68, Fasc. 1/2 (1994), pp. 45-108
Published by: Sapienza - Universita di Roma

LE SPECULAZIONI SU *VĀC* IN ALCUNI TESTI DEL PĀÑCARĀTRA*

§1. DVE BRAHMAṆAU VEDITAVYE (MU VI, 22).

Per indagare il modo in cui viene interpretato lo status ontologico di *vāc* nelle Saṃhitā del P., è opportuno iniziare il discorso prendendo in esame il passo SS XIX, 127cd-128: *vedyavedakanirmuktam acyutaṃ brahma yat param // tac chabdabrahmabhāvena svaśaktyā svayam eva hi / muktaye 'khilajīvānām udeti parameśvaraḥ //* «Il Brahman supremo, l'indefettibile, privo di conoscibile e conoscitore, Signore supremo, allo scopo di liberare tutti gli esseri, si rivela per mezzo della propria Śakti come Śabdabrahman»[1]. In questi versi il Parabrahman e lo Śabdabrahman vengono concepiti, almeno didascalicamente, come separati o quanto meno secondo un rapporto di antecedenza-posteriorità. Già nella MU leggiamo: «Due sono i Brahman che devono essere conosciuti. Lo Śabdabrahman e il Parabrahman. Colui che è profondamente versato nello Śabdabrahman ottiene il Brahman supremo»[2]. Questa concezione, rintracciabile in molte opere della letteratura filosofico-religiosa indiana[3], è presente anche in un altro passo della SS, laddove viene detto che l'ottenimento del piano del Beato è preceduto dalla conoscenza dello Śabdabrahman (cfr. XIX, 148cd-150ab). Dobbiamo chiederci cosa vuole dire esattamente conoscere lo Śabdabrahman secondo questi testi di cui ci stiamo occupando, tenendo presente, in linea generale, che esso viene messo in rapporto alla Śakti e che la natura di quest'ultima viene interpretata in modo diverso a seconda che i testi siano inclini a sostenere una posizione *advaita* o *viśiṣṭādvaita*. In un brano del LT, un'opera di molto posteriore alla SS (della quale

* Al Professore Raffaele Torella, senza l'aiuto del quale questo lavoro non avrebbe visto la luce, vanno tutti i miei ringraziamenti.

[1] Cfr. anche LT XX, 4-7; ŚPS L, 5; SS II, 69 ss; PS XXXIII, 72.

[2] MU VI, 22, ed. p. 139: *dve brahmaṇau veditavye śabdabrahma paraṃ ca yat / śabdabrahmaṇi niṣṇātaḥ paraṃ brahmādhigacchati //.*

[3] Cfr. ad es. *Mahābhārata* XII, 232, 30; XII, 270, 1-2; *Viṣṇupurāṇa* VI, V, 64; *Brahmabindūpaniṣad*, 15-17; PS XXXIII, 123; VBh, 38.

contiene interi passi) e sicuramente influenzata anche dalle speculazioni *śaiva* del Trika[4], leggiamo: «[Io, la Śakti,] essenziata di pura coscienza, dapprima mi evolvo nel soffio vitale; quindi, in connessione ai vari luoghi di articolazione, mi evolvo nella parola[5]. Sono differenziata in Śantā, Sūkṣmā, Madhyā e Vaikharī. Quando, nella forma di Śantā, mi evolvo nelle quattro forme, nei quattro significanti delle quattro forme, nel significato autocreato, ottengo una condizione sottile (*sūkṣma*) (della forma sottile vi è una duplice ripartizione: *śakti* e *nāda*). Quando, nella forma di Sūkṣmā, mi evolvo, io ottengo la condizione mezzana (*madhyama*). Questo è il piano dell'insieme dei fonemi, l'ottenimento del *bindu* e delle impressioni latenti. Quando, nella forma di Madhyā, mi evolvo, io ottengo la condizione di Vaikharī. Questo è il piano dell'insieme dei fonemi, distinti in cinquanta, ecc. Colui che, meditando continuamente questi due [miei stati di] ascensione e discesa, è versato nello Śabdabrahman, consegue il [piano] che trascende la parola (*śabdātīta*)»[6]. L'ultimo verso collega la conoscenza dello Śabdabrahman con la meditazione sui due stati di ascensione e discesa della potenza, ovvero (questo è l'argomento centrale del cap. LI del LT) con la meditazione sui due processi, quello creativo e quello dissolutivo, che essa attua sia sul piano delle realtà *vācya* sia su quello delle realtà *vācaka* (la potenza è *āroheṇāvaroheṇa viśvasiddhikarī smṛtā*; v. 10cd). Che così vada intesa, almeno in questo punto, la conoscenza dello Śabdabrahman, è confermato da un altro passo del medesimo capitolo, in cui viene ribadito lo stesso concetto: «Una persona che rivolge i suoi pensieri a me e che dedica la sua vita a me, meditando continuamente la [mia] ascensione e la [mia] discesa, ottiene il mio [stesso] essere»[7]. Si consideri che secondo il LT l'ottenimento della Śakti (e quindi dello Śabdabrahman) è, da un certo punto di vista, l'ottenimento stesso del Parabrahman. Questo è affermato molto chiaramente nei versi 11-12ab del capitolo[8]: «La suprema iità viene detta *turyātīta*; essa è il Brahman supremo, la dimora suprema, Lakṣmīnārāyaṇa. Qui non c'è divisione. Noi due siamo l'esistente e l'esistenza»[9].

[4] Cfr. PADOUX 1990: 68, 203-204.

[5] Generalmente, nel LT la parola *sthāna* sta nel senso grammaticale di 'luogo di articolazione'; cfr. ad es. LT XX, 30cd (Vaikharī è divisa in base ai vari luoghi di articolazione in cui è esercitato lo sforzo); IXL, 133cd; L, 40.

[6] LT LI, 27cd-32: *śuddhasaṃvinmayī pūrvaṃ vivarte prāṇarūpataḥ // tattatsthānaprasaṅgena vivarte śabdatas tathā / śāntā sūkṣmā tathā madhyā vaikharīti vivekinī // catūrūpaṃ catūrūpavāci vācyaṃ svanirmitam / śāntā vivartamānāhaṃ prapadye sūkṣmasamsthitim // saktir nāda iti dvedhā sūkṣmarūpavyavasthitiḥ / sūkṣmā vivartamānāhaṃ prapadye madhyamāṃ sthitim // bindusaṃskārasaṃpattiḥ sāvasthākṣarasaṃtateḥ / madhyā vivartamānāhaṃ prapadye vaikharīsthitim // pañcāśadādibhedena sāvasthākṣarasaṃtateḥ/ āroham avarohaṃ ca saṃtataṃ bhāvayann imau / śabdabrahmaṇi niṣṇātaḥ-śabdātītaṃ prapadyate //.*

[7] LT LI, 23cd-24ab: *āroham avarohaṃ ca saṃtataṃ bhāvayan naraḥ // maccitto madgataprāṇo madbhāvaṃ samupāśnute /*. Il primo *pāda* del v. 24 ricorre in BhG X, 9a.

[8] Il LI *adhyāya* è uno dei capitoli riassuntivi dell'opera, pervenuti in un solo ms. e presumibilmente composti in epoca tarda.

[9] *paramaṃ yad ahaṃtākhyaṃ turyātītaṃ tad ucyate / paraṃ brahma paraṃ dhāma lakṣmīnārāya-*

Nei versi immediatamente successivi (vv. 12cd ss) si afferma che la potenza, quando si evolve nelle realtà *vācya* e dà luogo alla creazione e quando si ritrae e dà luogo alla dissoluzione, passa attraverso quattro piani (*avasthā*): *turya, suṣupti, svapna* e *jāgrat*, i quali vengono a essere messi in rapporto, rispettivamente, con la primissima fase della creazione, nella quale le tre creazioni successive sono ancora dormienti; con la creazione pura; con quella mista (anche se in quel punto del LT il riferimento a essa è solo implicito) e, infine, con quella impura[10]. Questi quattro piani, già menzionati nella *Māṇḍūkyopaniṣad*, in varie opere *śaiva* e anche in diverse Saṃhitā del P., rappresentano una concezione pan-indiana. Nella JS se ne parla nel cap. XIV, in relazione alla descrizione dei riti necessari all'impiego del rosario (vv. 52-64; cfr. PADOUX 1987B: 123-124)[11], e in altri passi, in relazione alla descrizione delle corrispondenze che esistono tra fonemi e princìpi: i quattro piani vengono messi in rapporto con le semivocali, la *ya* corrisponde allo stato di veglia, la *ra* al sogno e via dicendo[12], il piano *turyātīta* (lett. 'transquarto') è compreso nelle sibilanti insieme alla *kṣa*. Uno schema simile si ritrova nel LT[13] e nell'ABS (XVI, 86-87); la differenza sta nel fatto che nei due testi appena nominati non si menziona il piano *turyātīta* in relazione ai fonemi che iniziano con la sibilante *sa* e finiscono con il fonema *kṣa*, ma si parla dei cinque Brahman o della pentade dei Brahman[14]. Su queste corrispondenze torneremo parlando delle varie cosmogonie, per ora limitiamoci a notare che, come i quattro livelli della parola nei quali si evolve lo Śabdabrahman (l'aspetto *vācaka* della potenza) sono, per così dire, trascesi (ma, come vedremo, non nel senso ordinario del termine) da un quinto livello, il Parabrahman, che è *śabdātīta*; così anche i quattro piani (rapportati all'aspetto *vācya* della potenza) sono trascesi dal piano *turyātīta*. Dunque, secondo alcuni testi, il processo evolutivo e il processo involutivo a cui dà vita la potenza sono superati da un piano in cui non c'è dualità tra Lakṣmī e Nārāyaṇa. Stando al LT, dal punto di vista ontologico, questa dualità non sussiste neppure all'interno dei due

ṇaṃ tu tat // na tatra pravibhāgo nau bhavadbhāvavyavasthitau /. Il primo *pāda* del v. 11 ricorre in BhG X, 12a.

[10] In questo passo del LT non si parla della creazione mista, che nella JS è detta la creazione di Brahman (cfr. JS II, 34 ss). Nel piano precedente la creazione pura, che coincide col quarto piano (*turyāvasthā*), la potenza è caratterizzata dal desiderio di creare (*śaktir sisṛkṣālakṣaṇā*) (cfr. LT V, 2); nel piano della creazione pura si hanno tutte le emanazioni della Śakti. La creazione impura segue l'evoluzione dei ventiquattro princìpi del Sāṃkhya. Sui quattro stati cfr. anche LT VII, 19-24; XI, 9 ss; GUPTA 1972: 59 nota 1.

[11] Sull'uso del rosario cfr. anche LT XL.

[12] Cfr. JS VI, 9-19; XVI, 29 ss. Cfr. anche PĪS I, 99cd ss.

[13] Nel LT (XIX, 34) leggiamo: *catasro dhāraṇā jātā vādyā yāntāḥ puraṃdara / turyādyā jāgradantās tā avasthāḥ parikīrtitāḥ //*. Nel LT (e nella ŚPS) i quattro piani vengono anche messi in rapporto con le quattro parti del mantra: *bīja*, ecc. (cfr. oltre p. 79).

[14] Anche nella PT (v. 7) i cinque fonemi *ś*, ecc. corrispondono ai cinque Brahman (cfr. GNOLI 1978: 29): le cinque formule che ritroviamo nella *Mahānārāyaṇopaniṣad* e nei *Pāśupatasūtra*, cfr. GNOLI 1962.

processi di evoluzione e di involuzione, sebbene in loro, attuandosi una progressiva differenziazione o riassorbimento nell'unità 'scandita' dal succedersi dei quattro piani e dei quattro livelli della parola, sia ravvisabile una certa diversità (utile quindi solo sul piano didascalico) tra Viṣṇu e la Śakti[15].

La rappresentazione del processo creativo e dissolutivo del cosmo può essere analizzata anche facendo riferimento a categorie tipicamente *vaiṣṇava*. In alcune Saṃhitā a ognuno dei piani viene fatto corrispondere uno dei *vyūha*[16], i quali rappresentano quattro modi in cui si manifesta Viṣṇu (o meglio, la potenza)[17] e indicano ciascuno, da un lato, uno stadio nella creazione del cosmo e dall'altro, un aspetto dell'attività della *kriyāśakti*. Essi costituiscono la graduale transizione di Vāsudeva dalla trascendenza al mondo fenomenico. Aniruddha, per es., che crea[18], sostiene e, in un certo senso, è il nostro mondo di esperienza, corrisponde allo stato di veglia (*jāgrat*), Pradyumna allo stato di sogno (*svapna*), Saṅkarṣaṇa allo stato di sonno profondo (*suṣupti*), Vāsudeva (Vyūhavāsudeva) al quarto piano (*turya*) e Paravāsudeva al piano trascendente il quarto (*turyātīta*)[19]. Nel LT e nella SS i quattro *vyūha* sono messi in rapporto con i quattro stati: *vyakti*, *vyāpti*, *udaya* e *viśrāma*[20], sui quali torneremo successivamente; nella SKS vengono connessi rispettivamente a Viṣṇu, Śiva, Brahman e Puruṣottama[21]; mentre nel SP e nel LT, anche ai quattro livelli della parola[22].

Nelle Saṃhitā del P. non sono molti i riferimenti alla suddivisione della parola in più livelli[23]. Il testo che più diffusamente si dilunga su questo argomento è il LT[24]; qualche cenno è presente nella PS (e nella PĪS (VI), che da essa dipende), nel cap. XXXIV in cui si descrive la campana (*ghaṇṭā*) e il suo simbolismo; nella JS; nella ViśvS e nell'ABS. Un passo importante da prendere in considerazione è quello di SS XII, 153-156, poiché esso sembrerebbe suggerire una tripartizione dello Śabdabrahman in Paśyantī, Madhyamā e Vaikharī. Nel testo leggiamo: «Colui che, autonomamente, divide in tre parti, cominciando da Paśyantī, l'insieme del *vāgveda*, caratterizzato dal naturale splendore della propria natura, nato da sé stesso e sorto via via nei luoghi connessi con *bodha*, *māruta* e *hṛd*, è il Beato cono-

[15] Cfr. LT XVIII, 17-19ab.

[16] Cfr. ABS LIX, 2 ss; LT X, 27 ss; SS V, 9-21 (trad. in SCHRADER 1916: 152-154).

[17] S.Gupta scrive: «...every manifestation of God is Śakti's manifestation, be it trascendental as in the case of the Vyūhas, Vibhavas, incantations, etc., or be it the material creation». (GUPTA 1972: xxv); cfr. *Catuḥślokī*, v. 4.

[18] Cfr. NS I, 63ab.

[19] Cfr. ABS LI, 21-39; DVIVEDI 1982B: 21-22. Viṣṇu ha due aspetti: uno trascendente in cui esso è sempre attivo (*nityodita*): Paravāsudeva, e un altro in cui esso è a volte attivo a volte no (*śāntodita*): Vyūhavāsudeva. Cfr. SS II, 70.

[20] Cfr. LT XX, 13 ss; SS XIX, 151cd ss.

[21] Cfr. SKS *Indra°* VI, 1-16; LT VI; SCHRADER 1916: 36.

[22] Cfr. SP I, 90-91; cfr. LT XVIII, 30; XX, 10; XXIV.

[23] Su questo tema cfr. GUPTA 1991: 228-229; 236-238.

[24] Cfr. LT XVIII, 20 ss; IXL, 128cd-134; LI, 24-32; LVII, 1-18; Cfr. PADOUX 1990: 203-204.

scitore dei tre tempi, splendente come un fiore di lino; egli deve essere meditato nell'atto di portare con la mano sinistra un libro in cui è [esposto] il senso di tutti gli insegnamenti e di spiegare con la destra il senso dell'insegnamento così come è in sé stesso e [ancora deve essere meditato] nell'atto di dividere il Veda unico in quattro parti, al fine di produrre la gioia di coloro che hanno una conoscenza conforme all'evo cosmico»[25]. Quello appena citato è l'unico brano della SS in cui (a prescindere dal *Bhāṣya* di Alaśiṅgabhaṭṭa) si allude ai livelli della parola e li si mette in relazione a *bodha*, *māruta* e *hṛd*. Alaśiṅgabhaṭṭa interpreta questo brano come un riferimento a una quadripartizione dei livelli della parola e cita a conferma della sua esegesi alcuni versi del LT. «Ora - scrive Alaśiṅgabhaṭṭa - con i versi che cominciano da *vāgvedamaṇḍalam*, ecc., [il Beato] espone la meditazione su Vedavyāsa. [L'insieme del *vāgveda*] è 'caratterizzato dal naturale splendore della propria natura', ha cioè per sua propria natura una luce interiore, in base a quanto è stato detto nella *Pauṣkarasaṃhitā*: "Egli medita la luce della propria natura all'interno nel cuore"[26]. Il senso è questo: [esso] ha una natura unica e quiescente. Egli divide in tre parti, cominciando da Paśyantī, l'insieme del *vāgveda*, vale a dire lo Śabdabrahman; in altre parole egli scinde quest'ultimo in tre parti, in Paśyantī, Madhyamā e Vaikharī. Questi piani dello Śabdabrahman sono stati esposti molto chiaramente nel *Lakṣmītantra*: "*śabda* è detto il dischiudimento della conoscenza, l'oggetto è detto il dischiudimento della parola. Il primo sorgere della parola, che si eleva dalla potenza essenziata di Śāntatā, è conosciuto come *nāda* ed è carente di *vācyatā*. La potenza connessa al *nāda* è detta Sūkṣmā. Dopo il *nāda*, quel secondo supremo dischiudimento che si origina dalla potenza è detto *bindu*; anche qui il significato è debole. Questo piano costituisce il mio grande divino risveglio ed è chiamato Paśyantī. Dopo questi [due], il terzo supremo dischiudimento che si origina dalla potenza è il piano Madhyamā, in cui essa dà luogo alla relazione (*saṃgati*) [tra *artha* e *śabda*], ma [in questo stadio] la distinzione di *vācya* e *vācaka* è costituita dalla natura delle impressioni latenti. Il quarto supremo dischiudimento della potenza dopo il piano della [voce] Madhyamā è il piano detto Vaikharī. In esso vi è il sorgere chiaro dei fonemi e delle frasi. Concomitante [a questi miei poteri], io ho una potenza essenziata di attività, che ha per natura la conoscenza (*bodha*); essa anima le progressive manifestazioni delle [mie altre] potenze: *nāda*, ecc., ovvero Śāntarūpā, Paśyantī, Madhyamā e Vaikharī"[27]. Con l'espressione 'sor-

[25] *vāgvedamaṇḍalaṃ yo vai svarūpadyutilakṣaṇam / svayaṃ svotthaṃ vibhajati tridhā paśyantipūrvakam // bodhamārutahṛtpūrvasthāneṣv abhyuditaṃ kramāt / smartavyaḥ so 'pi bhagavān atasīkusumadyutiḥ // vahan vai vāmahastena sarvaśāstrārthapustakam / dakṣiṇena tu śāstrārtham ādiśaṃś ca yathāsthitam // yugānusāribodhānām akhedajananāya ca / vibhajaṃs tu caturdhā vai vedam ekaṃ trikālavit //.*

[26] PS XXXIV, 63cd. Il testo edito della PS (p. 197) legge diversamente: *svarūpaṃ jyotir eṣāṃ tat bhāsayat saṃsthitaṃ hṛdi.*

[27] LT XVIII, 22-29ab.

to via via nei luoghi connessi con *bodha*, *māruta* e *hṛd'*, si rende conoscibile ciò che caratterizza i tre piani a partire da Paśyantī, poiché è stato detto: "Vaikharī è la manifestazione esterna della parola, Madhyamā è connessa alla *buddhi*. Paśyantī è colei dalla quale il significato viene accennato, Sūkṣmā è la voce indefettibile"»[28]. V.V. Dvivedi risolve questa apparente contraddizione interna alla SS facendo notare che nella stessa Saṃhitā c'è un riferimento al quarto livello della parola detto *parā vāc* (cfr. SS II, 67b) e affermando che nel composto *bodhamārutahṛtpūrva°* occorre attribuire alla parola *pūrva* il senso di *kaṇṭha*[29]. In tal modo il quarto livello della parola sarebbe lo stesso Śabdabrahman che, essenziato di *parā vāc*, si differenzia in tre modi, a partire da Paśyantī.

A conferma di questa interpretazione possiamo aggiungere qualche considerazione, mentre nel prossimo paragrafo vedremo come vada realmente intesa l'affermazione secondo cui lo Śabdabrahman è il quarto livello della parola. Il testo della SS sembra suggerire una corrispondenza tra *bodha* e Paśyantī, *māruta* e Madhyamā, *hṛd* e Vaikharī, ma queste correlazioni non trovano conferma negli altri testi del P. Nell'ABS non viene fatto un riferimento veramente preciso ai livelli della parola, ciò nonostante, dal XVI capitolo (vv. 57cd ss), in cui si parla della diffusione dei fonemi dal *nāda*, ovvero della diffusione della *kriyāśakti*, possiamo facilmente ricavare che il livello Śantā corrisponde al *mūlādhāra*, che Paśyantī corrisponde al *nābhi*, Madhyamā a *hṛd* e il livello Vaikharī a *kaṇṭha*[30]. Nel SP di Vāmanadatta, non solo questi quattro *cakra* vengono messi in rapporto con i quattro *vyūha* (IV, 64-69ab) e questi ultimi, come abbiamo detto, con i quattro livelli della parola (I, 90-91), ma si afferma anche che Paśyantī ha per campo il *prāṇa* (I, 82). In conclusione, sembra più plausibile che anche nella SS le reali corrispondenze tra i *cakra* e i livelli della parola siano le seguenti: *bodha* è in relazione a Parā; *māruta* a Paśyantī; *hṛd* a Madhyamā; *kaṇṭha* a Vaikharī[31]. Rimane comunque

[28] *atha vedavyāsadhyānam āha vāgvedamaṇḍalam ityādibhiḥ / svarūpadyutilakṣaṇam antahsthitajyotiḥsvarūpam ity arthaḥ "svarūpajyotir evāntar bhāvayan saṃsthitaṃ hṛdi" iti pauṣkarokteḥ / kevalaśāntarūpam iti yāvat / vāgvedamaṇḍalaṃ śabdabrahmety arthaḥ / paśyantīpūrvakaṃ tridhā vibhajati paśyantīmadhyamāvaikharībhedais tredhā vibhaktaṃ karotīty arthaḥ / etāḥ śabdabrahmaṇo 'vasthāḥ suvyaktam uktā lakṣmītantre "bodhonmeṣaḥ smṛtaḥ śabdaḥ śabdonmeṣo 'rtha ucyate / udyacchabdodayaḥ śakteḥ prathamaḥ śāntatātmanaḥ // sa nāda iti vikhyāto vācyatāmasṛṇas tadā / nādena saha śaktiḥ sā sūkṣmeti parigīyate // nādāt paro ya unmeṣo dvitīyaḥ śaktisaṃbhavaḥ / bindur ity ucyate so 'tra vācyo 'pi masṛṇaḥ sthitaḥ // paśyantī nāma sā 'vasthā mama divyā mahodayā / tataḥ paro ya unmeṣas tṛtīyaḥ śaktisaṃbhavaḥ // madhyamā sā daśā tatra saṃskārayati saṅgatim / vācyavācakabhedas tu tadā saṃskāratāmayaḥ // caturthas tu ya unmeṣaḥ śakter mādhyamikāt paraḥ / vaikharī nāma sā 'vasthā varṇavākhyasphuṭodayā // asti śaktiḥ kriyātmā me bodharūpā 'nusāriṇī / sā prāṇayati nādādiṃ śaktyunmeṣaparamparām // śāntarūpā 'tha paśyantī madhyamā vaikharī tathā /" bodhamārutahṛtpūrvasthāneṣv abhyuditaṃ kramād iti paśyantyādyavasthātrayasya viśeṣaṇaṃ bodhyaṃ "vaikharī śabdaniṣpattir madhyamā buddhisaṃyutā / dyotitārthā ca paśyantī sūkṣmā vāg anapāyinī //" ity ukteḥ//.*

[29] Cfr. DVIVEDI 1982B: 37.

[30] Anche nel LT (L, 37cd ss; cfr. anche IXL, 138-141) si afferma che la potenza si evolve in relazione ai *cakra* a partire dal *mūlādhāra* fino allo *dvādaśānta*.

[31] Come si vede, in linea generale, i punti di contatto con le coeve speculazioni grammaticali e

il fatto che i vv. 153-154 del cap. XII della SS (*vāgvedamaṇḍalaṃ yo vai svarūpadyutilakṣaṇam / svayaṃ svotthaṃ vibhajati tridhā paśyantipūrvakam // bodhamāruthahṛtpūrvasthāneṣv abhyuditaṃ kramāt / smartavyaḥ so 'pi bhagavān atasīkusumadyutiḥ //*) danno luogo a due possibili interpretazioni: presi isolatamente fanno pensare a una tripartizione dei livelli della parola; confrontati con il verso 67ab del cap. II dello stesso testo (*tatrārkaṃ cābjam ālambya parā vāg bhramarī sthitā*) e con altre opere, sembrano sostenere una quadripartizione di *vāc*. Alla luce di questa ambivalenza non si può escludere *a priori* che nel testo siano in qualche modo presenti entrambe le tradizioni, come avviene, per es., nella *Ratnatrayaparīkṣā* di Śrīkaṇṭha[32].

Parallelamente a questa tradizione ne è presente un'altra, che si differenzia dalla prima unicamente per i nomi che attribuisce ai quattro livelli della parola. Nel XX *paṭala* della JS leggiamo: «Avendo egli recuperato quell'aspetto indifferenziato che è proprio della coscienza esente da scuotimento (*niṣkampabodha*), consideri le entità foniche più sottili, continue, come tendenti verso l'unità, cioè come vocalità propria del pensiero indifferenziato, e prive soltanto di quel suono che deriva dalla successione delle operazioni mentali discorsive. Questo suono supremo (*parama*), o brahmano, entra poi in contatto con questo o quell'oggetto, anch'esso naturato di vocalità, il quale nasce dalle operazioni mentali. Questo suono che, una volta entrato nella via del pensiero discorsivo, distintamente vibra di un moto interiore, al di sopra degli oggetti, sappi, o saggio, che è il suono mediano (*madhyama*). Quello che, stando al centro del loto del cuore, si manifesta, secondo i vari modi di articolazione determinati dagli organi fonatori, sotto forma di significato e significante, è detto suono grosso (*sthūla*). In un altro suo aspetto più grosso (*atisthūla*) esso si manifesta, sempre nel campo della parola, nei vari esseri visibili e invisibili; perciò questo suono più grosso (*sthūlatara*) è interamente fondato su quello che è il commercio comune degli uomini»[33]. Una simile differenziazione dei livelli della parola in *parā, sukṣmā, sthūla* e *atisthūla* si ritrova anche in ViśvS XIV, 104.

śaiva sono molti, però sono rintracciabili quà e là alcune differenze che meriterebbero ulteriori approfondimenti. La *Nandikeśvarakāśikā*, ad es., presenta nei versi 5-6 le seguenti corrispondenze: Parā = *nābhi*; Paśyantī = *hṛd*; Madhyamā = *viśuddhacakra* (*kaṇṭha*); Vaikharī = *vaktra*.

[32] Per un esame della *Ratnatrayaparīkṣā* cfr. SFERRA (di prossima pubblicazione B). Si consideri che sia in antico, sia ai giorni nostri, anche gli esegeti della *Vākyapadīyavṛtti* (v. 134) divergono nell'ammettere che Bhartṛhari abbia sostenuto o meno un quarto livello di *vāc*.

[33] JS XX, 233-239 (questi versi sono citati anche nella SpPr, ma il testo presenta ivi delle differenze, cfr. ed. pp. 9-10): *niṣkampabodhasāmānyarūpo bhūtvā punaḥ svayam / ye śabdajanitā bhāvāḥ sūkṣmāḥ sūkṣmatarākhilāḥ // sāmānyābodhaśabdena tān paśyed ekatāṃ gatān / saṅkalpapūrvapūrvotthaśabdamātreṇa varjitān // sa cābhimukham āyāti saṃkalpād utthitasya ca / śabdarūpapadārthasya śabdaḥ sa paramo dvija // saṃkalpapadavīrūḍhaḥ sphuraty antaḥsthitaḥ sphuṭam / padārthopari yaḥ śabdo madhyamaṃ viddhi taṃ mune // hṛtpadmakarṇikāsaṃsthaḥ prayatnapadavīṣu ca / vijñānakaraṇotthāsu yaś cābhivyaktim eti ca // vācyavācakarūpeṇa sa śabdaḥ sthūla ucyate / atisthūlaparatvena sa ca vāgviṣaye punaḥ // dṛśyādṛśyeṣu bhāveṣu abhivyaktiṃ prayāti ca / tataḥ sthūlataraḥ śabdo vyavahāre 'khilaḥ sthitaḥ //.*

§2. BHAGAVĀN ABHYETI KALĀTMANĀ (CFR. SS XIX, 131ab).

Nel secondo *pariccheda* della SS, nei versi 61-73, accanto alla descrizione dei loti che il meditante deve immaginare nel suo cuore durante l'*antaryāga*, troviamo l'affermazione che la voce suprema (*parā vāc*) è il *nāda*, lo Śabdabrahman[34]. Ciò potrebbe far pensare che esso corrisponda soltanto al primo dei livelli della parola; in realtà, esso non è semplicemente il livello più alto della parola, ma è la totalità della parola. Quando nei testi lo Śabdabrahman viene identificato unicamente con la voce suprema, si fa riferimento al momento che precede la creazione del cosmo (o, sul piano linguistico-cognitivo, di una frase-pensiero) e in cui esso è immanifesto (*avyakta*), seppur già polarizzato in qualche forma all'interno della divinità suprema, essendo la *kriyāśakti*, la parte Sudarśana di Lakṣmī. Si deve tenere presente, inoltre, che il quarto livello della parola non solo è quello che precede ontologicamente tutti gli altri, ma è anche quello che li contiene e che è in essi continuamente presente (una simile considerazione verrà fatta nel §3 trattando del fonema *a*)[35]. Nel SP leggiamo a questo proposito: «Come il Brahman è nascosto dagli esseri che sono [da lui] pervasi e questi esseri non risplendono senza di lui, così la natura propria del *nāda* è coperta dai fonemi e neppure questi, a loro volta, risplendono senza il *nāda*»[36]. Nel LT (XXIV, 8-11) si afferma che il *nāda* (lo Śabdabrahman) è l'insieme dei quattro fonemi che formano il *praṇava*: *a, u, m* e *ṃ* (i quali sono rapportati rispettivamente ai quattro *vyūha*); di conseguenza il *nāda* non viene equiparato al solo fonema *a*, connesso a Vāsudeva. Questo concetto viene ribadito nei vv. 46-50 dello stesso capitolo, in cui si afferma che il *praṇava*, integralmente considerato, è lo Śabdabrahman (v. 48)[37].

Dal punto di vista assoluto, quindi, i quattro livelli della parola (così come anche le altre tetradi su menzionate: *turya*, ecc.; Vāsudeva, ecc.; *viśrāma*, ecc.) non rappresentano altro che i diversi stadi di manifestazione di una stessa realtà, che mai perde il suo carattere unitario. Il processo di manifestazione di questa realtà può essere descritto anche sulla base di due fasi soltanto (cfr. SS XIX, 129; Appendice II). In un primo momento, lo Śabdabrahman è *avyaktākṣaram*, una sillaba indistinta. Il futuro spiegamento dei vari suoni è ancora allo stato latente in esso, che è simile alla risonanza di una campana o di uno strumento musicale[38]. La separazione tra *kriyāśakti* e *bhūtiśakti* ovvero tra *vācaka* e *vācya* è, dal punto di vista ontologico, già avvenuta, ma entrambi questi aspetti si trovano in uno stato di ri-

[34] Cfr. Appendice I.

[35] Su questo tema cfr. PADOUX 1990: 172-188.

[36] SP V, 35: *vyāpyair bhāvaiḥ sthagitaṃ brahma yadvad bhāvāś caite tad vinā naiva bhānti / tadvad varṇaiḥ sthagitaṃ nādarūpaṃ nādaṃ vinā na ca te 'pi sphuranti //.*

[37] Cfr. MU VI, 22 (ed. p. 137): *dve vāva brahmaṇau abhidhyeye śabdaś cāśabdaś cātha śabdenaivāśabdam āviṣkriyate 'tha tatra oṃ iti śabdo 'nenordhvam utkrānto 'śabde nidhanam ety* [...].

[38] Cfr. SS XIX, 129; ABS XVI, 36-37; LT XX, 8.

poso (*viśrāma*) nel Vyūhavāsudeva. In un secondo momento lo Śabdabrahman raggiunge la manifestazione (*vyaktatāṃ bhajati*) in quanto essenziato di tutta la serie dei fonemi distinti uno dall'altro e sul piano cosmico avviene la creazione attraverso gli stati successivi di apparizione (*udaya*), pervasione (*vyāpti*) e manifestazione (*vyakti*), a cui sono connessi gli altri *vyūha*[39], secondo l'ordine proprio.

La natura unitaria dello Śabdabrahman che si esprime attraverso questo dinamismo è descritta in un passo del LT, in cui si fa riferimento ai primi quattro dei sei cammini (*ṣaḍadhvan*). In questo brano, lo Śabdabrahman è messo in rapporto con l'evoluzione della parte *bodha* della potenza, quella che ne costituisce la natura essenziale (*svarūpa*): «Uno è il Dio supremo, il possessore della Śrī, il Puruṣasattama, l'oceano dei sei attributi, il divino essere universale che ha dappertutto il suo volto. Io, priva di distinzioni, sono la sua Śakti suprema, la iità, la Śrī, il sostegno di tutte le cose, onnisciente e con il volto in ogni luogo. In me diviene visibile l'universo, come una montagna all'interno di uno specchio; la mia natura propria è conoscenza (*bodha*), caratterizzata da una beatitudine senza macchia. Facendo evolvere, senza dipendere dalla volontà di un altro, quella parte [di me] che è *bodha*, io, una volta essenziata di Śabdabrahman [il cammino dei fonemi (*varṇādhvan*)], mi evolvo attraverso il cammino delle *kalā*. Le *kalā* sono i sei attributi che sono stati esposti in precedenza: *jñāna*, ecc., che appartengono al Signore supremo. Attraverso l'unione di questi [attributi] in tre coppie, io mi evolvo secondo la via dei princìpi. O Surasattama, i princìpi sono gli dei a partire da Saṅkarṣaṇa. Di nuovo, attraverso le combinazioni dei fonemi, io mi evolvo secondo la via dei mantra»[40].

Due cose è bene sottolineare: in primo luogo, *a*) il fatto che la parte *bodha* della potenza, rispetto a *jñāna*, che è il più importante degli attributi divini[41], rap-

[39] Cfr. LT XX, 15-18: *viśrāmaṃ cintayed devaṃ vāsudevaṃ sanātanam / akāraṃ puṇḍarīkākṣaṃ pūrvadevaṃ sanātanam // saṅkarṣaṇāditattvāni viśrāmyanti laye 'tra hi / tataḥ saṅkarṣaṇaṃ devam ākāram udayaṃ smaret // udito hi sa sarvātmā prathamaṃ sarvakṛt svayam / vyāptaṃ pradyumnadevaṃ tam ikāraṃ paricintayet // vividhaṃ prāpyate tena trayīkarmātmanā jagat / aniruddhaṃ vyaktirūpam īkāraṃ tam anusmaret //* «[Lo yogin] rifletta sullo stato di riposo, l'eterno dio Vāsudeva, il fonema *a*, Puṇḍarīkākṣa, l'eterna divinità primordiale. In lui, infatti, al momento della dissoluzione, si riposano i [vari] princìpi a partire da Saṅkarṣaṇa. Quindi, mediti sullo stato di apparizione, il dio Saṅkarṣaṇa, il fonema *ā*; esso, infatti, è apparso all'orizzonte, è l'essere universale, è colui che per primo, spontaneamente, crea tutte le cose. [Di seguito] consideri colui che è pervaso, il dio Pradyumna, il fonema *i*. Da lui, il Trayīkarman, viene dispiegato il molteplice universo, ovvero ciò che [infine lo yogin] deve meditare: la manifestazione, Aniruddha, il fonema *ī*».

[40] LT XXI, 3-8: *eka eva paro devaḥ śrīmān puruṣasattamaḥ / ṣāḍguṇyāmbhonidhir divyaḥ sarvātmā sarvatomukhaḥ // tasyāhaṃ paramā śaktir ahaṃtā śrīr abhedinī / sarvādhārā sarvaśaktiḥ sarvajñā sarvatomukhī // mayi prakāśate viśvaṃ darpaṇodaraśailavat / bodha eva svarūpaṃ me nirmalānandalakṣaṇaḥ // icchāparavatī sāhaṃ bodhakāmśavivartinī / śabdabrahmamayī bhūtvā vivarte 'haṃ kalādhvanā // kalā jñānādayaḥ proktāḥ ṣaḍ guṇāḥ pārameśvarāḥ / tāsāṃ trikadviyogena vivarte tattvavartmanā // saṅkarṣaṇādayo devās tattvāni surasattama / varṇavyatikarair bhūyo vivarte mantravartmanā //.*

[41] Cfr. LT II, 26ab; cfr. anche i vv. 24-25; ABS II, 51-61; SS II, 33-34 e comm.

presenta un livello più basilare, più sostanziale della natura della *kriyāśakti*[42], caratterizzato dalla capacità di unificare e animare i vari poteri che da esso si originano (una funzione simile, lo vederemo nel §6, è svolta dal Viśākhayūpa): il v. 28 del cap. XVIII del LT, come abbiamo visto, conclude una breve descrizione dei quattro livelli della parola (vv. 22-27), chiamati *nāda* (*sūkṣmā*), *bindu* (Paśyantī)[43], Madhyamā e Vaikharī (cfr. sopra, p. 49), nel modo seguente: *asti śaktiḥ kriyātmā me bodharūpānuyāyinī / sā prāṇayati nādādiṃ śaktyunmeṣaparaṃparām //* «Concomitante [a questi miei poteri], io ho una potenza essenziata di attività, che ha per natura la conoscenza (*bodha*); essa anima le progressive manifestazioni delle [mie altre] potenze: *nāda*, ecc.». In secondo luogo, *b*) il fatto che la potenza, in quanto *kriyāśakti*, viene qualificata dagli stessi attributi del Parabrahman: essa, ad es., è onnisciente (*sarvajña*), onnipervadente e senza dualità[44]. Analogamente al Parabrahman, che è *avāṅmanasagocaram* (cfr. PāS *Jñāna*° V, 34d), anche la parte *bodha* della potenza non è, a stretto rigore, conoscibile (e quindi pensabile) in modo ordinario, sia per l'assenza di "pensiero", sia per l'assenza di "pensante". Infatti, quando la *kriyāśakti* riposa in sé stessa e non agisce sulla *bhūtiśakti*, ma semplicemente lascia che questa la fronteggi e si rifletta in lei, o, in altre parole (per ricollegarci alla suddivisione di cui si parlava prima), quando lo Śabdabrahman è immanifesto, non c'è, sul piano cosmico o cognitivo, creazione di alcunché. «La parola – scrive Vāmanadatta, richiamandosi a un famoso verso di Bhartṛhari – è la causa di ogni attività [umana] e ciò è universalmente riconosciuto; non è solo un insegnamento rivelato. Non c'è infatti alcuna cosa che possa essere compiuta (*kārya*) che sia priva di pensiero discorsivo, né c'è alcun pensiero discorsivo privo di parola»[45]. Inoltre, quando lo Śabdabrahman è immanifesto, né è percepibile né

[42] Cfr. SP I, 78-80: *saṃvinmūlād varṇaparṇāj jñānastambhāt sarasvatī / prāg aghoṣā sanādānu puṇyatīrthā pravartate // tvatpravṛttā prāṇayati śaktiḥ sā viśvam ojasā / pratīyāntī punas tvāṃ sā saṃkocayati saṃbhavam // kāryānurūpaṃ sā rūpaṃ tathā nāmāpi bibhratī / nirvāhayati viśvasmiṃś citrāṃ yātrāṃ carācarām //* : «Sarasvatī [la *kriyāśakti*], per radice ha la coscienza (*saṃvit*), per foglie i fonemi, per tronco la conoscenza. Inizialmente è Puṇyatīrtha [*parā vāc*; cfr. PāS *Kriyā*° III, 43ab; V, 82ab; SS VI, 40ab], priva di risonanza (*aghoṣa*), in seguito diviene dotata di sonorità (*sanāda*). Essa è la potenza che, messa in moto da te, anima il tutto con energia. Ritornando di nuovo a te, riassorbe [tutto] l'esistente. Assumendo, invece, forma e nome corrispondenti ai [vari] prodotti, promuove nel tutto il molteplice funzionamento, mobile e immobile [di tutte le realtà]». Questi versi sono citati da Utpalavaiṣṇava nella SpPr (ed. p. 6).

[43] Paśyantī talvolta è detta Sudarśana, cfr. ABS V, 7ab; GUPTA 1991: 228.

[44] Nelle Saṃhitā viene spesso sottolineato che la natura essenziale e primordiale del Brahman è quella di pura coscienza. Cfr. LT XIV, 1; SS VI, 212cd; XX, 13ab. Si tenga presente, inoltre, che è solo una parte infinitesima della Śakti quella che si evolve in *kriyā* e *bhūti*, la parte "maggiore" rimane nascosta; nell'ABS (III, 27cd-28ab) si legge: *sahasrāyutakotyoghakoṭikotyarbudāṃśakaḥ // lakṣmīmayaḥ samunmeṣaḥ sa dvidhā vyavatiṣṭhate /*. Questa parte immanifesta della potenza, come il Parabrahman, è inconoscibile in modo ordinario e quindi irrapresentabile. Nella *Catuḥślokī* di Yāmunācārya leggiamo (v. 1d): *śrīr ity eva ca nāma te bhagavatī, brūmaḥ kathaṃ tvāṃ vayam*? Lo stesso autore arriva a dire che la grandezza (*mahiman*) della potenza non è conoscibile neanche dallo stesso Signore (v. 2ab).

[45] SP V, 26: *vāg evāsyāḥ kāraṇaṃ viśvavṛtter nyāyyaṃ caitan nāgamaḥ kevalo 'yam / nāsaṃkalpaṃ*

sarebbe possibile immaginare un soggetto in grado di percepirlo. I soggetti percettori, infatti, secondo la dottrina generalmente accettata nelle Saṃhitā, prima della creazione risiedono in uno stato latente in Dio (o nella Śakti) e, essendo dotati di uno status ontologico indipendente dalla parola (essi fanno parte della *bhūtiśakti*; cfr. ABS XXXVIII, 13 ss), non hanno il pensiero (che è connesso inestricabilmente a *vāc*) per conoscere e quindi per percepire alcunché. È quando lo Śabdabrahman si evolve nel cammino delle *kalā* (lett. 'parti'), ossia nei sei attributi (*ṣaḍguṇa*) divini, che esso diviene manifesto e dunque percepibile (cfr. SS XIX, 131-132; Appendice II)[46]. Dal punto di vista dei livelli della parola, possiamo dire che avviene un passaggio dal piano più alto della parola a quello della 'Veggente'; lo Śabdabrahman, in quanto *parā vāc*, è ancora immanifesto e caratterizzato dalla coscienza (*bodha, saṃvit*) nella sua totalità e purezza (coscienza che consiste di per sé nella natura propria inneffabile della *kriyāśakti* e che, pur non coincidendo con il Parabrahman che è *śabdātīta*, neppure è omologabile a un quinto livello della parola), mentre, in quanto manifesto in Paśyantī, è caratterizzato da una potenza di conoscenza (*jñāna*) già orientata verso un aspetto particolare dell'universo linguistico-cognitivo.

§3. EKO 'PY ĀTMĀ BAHUṢV EVAM ITY ĀHUḤ (VS III, 35ab).

Tutto il cap. III della VS[47] è dedicato alla descrizione della natura unitaria del Signore[48]. La molteplicità non è reale in sé stessa, ma solo in quanto manifestazione dell'Assoluto unitario, come non sono reali un riflesso nell'acqua o un'eco (cfr. vv. 33cd-34), seppure in qualche modo esistenti. In seguito vedremo meglio come vada intesa (e parzialmente corretta) questa affermazione, per il momento diciamo semplicemente che sul piano discorsivo, quello dell'indagine e dell'insegnamento, l'unità viene considerata reale dal punto di vista ontologico, mentre la molteplicità è riconosciuta tale solo fenomenologicamente. Stando alla VS, non vedere che essa è manifestazione dell'unità, significa rimanere in un àmbito irreale (o, quanto meno, reale solo condizionatamente): un ambito fatto di entità transitorie che fluiscono insieme (*saṃ√sṛ*) reciprocamente condizionate; a questo pro-

kiṃcid astīha kāryaṃ vācaṃ vinā na vikalpo 'sti kaścit //. Questo verso è citato anche nella SpPr (ed. pp. 9, 54). L'indissolubile connessione di parola e pensiero è ribadita anche nel LT XX, 52: *iyaṃ yonir iha mantrāṇāṃ vidyānāṃ janmabhūr iyam / tattvānāṃ tāttvikānāṃ ca jñānānāṃ prasavasthalī //* «La [*mātṛkā*] è la fonte di tutti i mantra, l'origine di tutte le *vidyā* e il terreno dal quale tutti i princìpi, tutti i saggi e tutte le conoscenze sono nate».

[46] Cfr. ABS VI, 25; LT XI *passim*. Anche nella PS (XXXIII, 118-119) viene detto che lo Śabdabrahman ha per corpo i sei attributi.

[47] La VS è molto probabilmente un'opera tarda (cfr. SMITH 1975: 475) che è stata evidentemente influenzata dalla scuola del Sāṃkhya (cfr. DAS GUPTA vol. III, pp. 23 ss; 31 ss; GONDA 1977: 99).

[48] Cfr. anche TĀ I, 107 ss.

posito, nelle stanze 82-83 leggiamo: «Coloro che sono offuscati dalla nescienza dicono che il conoscitore del campo sia molteplice, mentre coloro che conoscono la verità non approvano la molteplicità del conoscitore del campo. Coloro che, a causa delle varie e distinte condizioni limitanti [a cui sono soggetti], affermano che il sé supremo è molteplice, questi, confusi, vagano nel *saṃsāra* e non ottengono il piano supremo»[49]. Affermazioni simili sono rintracciabili anche in altre Saṃhitā[50]. Ad es. nella SS troviamo scritto: «O grande saggio, come il sole, pur essendo uno nel cielo, riflettendosi in [vari] specchi d'acqua sembra molteplice, allo stesso modo il Beato, sebbene sia unico, diviene molteplice riflettendosi in quei sostrati che sono i mantra molteplici che stanno nei piani del quarto, ecc.»[51]; nella ParS leggiamo: «Uno è il beato, il Dio, il sé supremo, il padre dell'universo; esso si manifesta in forme differenti in base alle varie divinità, ecc. Allo stesso modo che in un cristallo si percepisce ora un colore, ora un altro, poiché esso è la superficie in cui si riflettono varie cose di diverso colore, allo stesso modo il supremo *puruṣa*, sebbene in sé stesso rimanga unico, assume in questo mondo differenti forme a causa delle [differenti] realtà essenziate dagli attributi e così diviene il legato e il liberato»[52].

Nei testi del P., il processo emanativo, creativo del cosmo, che porta l'unità prima a frammentarsi e poi a ritornare in sé (nel momento dissolutivo), può essere visto sulla base delle tre creazioni, sulla base dei sei rivestimenti (*kośa*)[53] oppure su quella dei sei cammini (*ṣaḍadhvan*)[54]. Di queste cosmogonie esamineremo solo la prima e l'ultima, che sono più strettamente collegate con il tema di cui ci stiamo occupando.

Nelle Saṃhitā, come negli Āgama, si afferma che il tutto può essere visto come il prodotto di tre serie di creazioni o, in altre parole, che l'universo è divisibile in tre grandi ripartizioni, quella delle realtà pure, quella delle realtà pure-impure e

[49] VS III, 82-83: *kṣetrajñasya bahutvaṃ ca vadanty ajñānamohitāḥ / na kṣetrajñabahutvaṃ tu tatvajñānāṃ tu sammatam // upādhibhedād ye tv āhur bahutvaṃ paramātmanaḥ / saṃsaranty eva te mūḍhā nāpnuvanti paraṃ padam //*; questo tema è presente anche in opere Śākta, cfr. il verso I, 87 della *Śivasaṃhitā*: *ekaḥ sattāpūritānandarūpaḥ pūrṇo vyāpī vartate nāsti kiñcit / etajjñānaṃ yaḥ karoty eva nityaṃ muktaḥ sa syān mṛtyusaṃsāraduḥkhāt //*.

[50] Cfr. SS III, 1 ss; IV, 31-35; XIX, 127cd-128; LT II, 55-56; IV, 29-30; PS XXII, 2-4; Cfr. anche PāS *Jñāna°* II, 21; BBS I.XIII; VksS XV, 48; XXXI, 11-19ab; VS IV, 11; XXIII, 1-59; ŚPS II, 46cd-57; SCHRADER 1916: 92-93 e nota 1.

[51] SS IV, 33-34: *yathāmbarasthaḥ savitā tv eka eva mahāmate / jalāśrayāṇi cāśritya bahutvaṃ sampradarśayet // evam eko 'pi bhagavān nānāmantrāśrayeṣu ca / turyādipadasaṃstheṣu bahutvam upayāti ca //*.

[52] ParS II, 87cd-90ab: *sa eva bhagavān devaḥ paramātmā jagadguruḥ // devatādivibhāgena vibhinno vyavatiṣṭhate / yathaiva bhinnavarṇānāṃ dravyāṇām āśraye sati // sphāṭikasya maṇe rūpam ānyac cānyac ca lakṣyate / tathā guṇamayair bhāvair eko hi puruṣaḥ paraḥ // bhinnarūpo jagaty asmin baddho muktaś ca jāyate /*. Cfr. anche VS III, 77.

[53] *śaktikośa, māyā°, prasūti°, prakṛti°, brahmāṇḍa°* e *jīva°*, cfr. LT VI.

[54] Nel LT sono presenti tutti e tre questi modelli cosmogonici, cfr. capp. II-VIII, LI; GUPTA 1972: XXVII-XXX.

quella delle realtà impure[55]. In alcuni Āgama (e in alcuni trattati) viene esposta la dottrina secondo cui il principio supremo cosciente sarebbe distinto dal *bindu* e dalla Māyā, le due entità da cui si originano i cammini impuri[56], ma nelle opere del P. sembra non esserci questa alterità e, coerentemente con quanto si diceva prima e in sintonia con le dottrine scivaite *advaita*, i tre ordini di realtà sono considerati piuttosto l'effetto di una progressiva differenziazione di un unico principio che si fenomenizza in livelli di realtà più "grossa" (*sthūla*)[57]. Nelle Saṃhitā questo processo è stato descritto e schematizzato in modi differenti. Sarà sufficiente accennare ad alcuni di essi. Secondo la descrizione offerta dall'ABS (V-VII), la creazione pura (*śuddhasṛṣṭi, guṇonmeṣadaśā*) è caratterizzata dall'emergenza della potenza, dall'apparizione dei *divyaguṇa*, dei *vyūha*, dei *vibhava*, anche detti *avatāra*, e del *paravyoman*, anche detto *vaikuṇṭha*, il luogo dove risiedono le varie entità divine e i liberati; la creazione intermedia (*śuddhetara, śuddhāśuddha*)[58] è composta dal Kūṭasthapuruṣa (anche detto *puruṣa*)[59], l'insieme di tutti i sé non liberati prima della creazione impura e dopo la dissoluzione, e dalla Māyā[60]; la creazione primaria corrisponde all'evoluzione dei princìpi (*tattva*) a partire dalla *prakṛti*, dal *puruṣa* e dal tempo (*kāla*)[61]. Nella JS (II-IV) la cosmologia è descritta secondo un ordine inverso: la prima creazione è quella del Brahman (*brahmasarga*), ovvero quella che spiega su base mitologica l'apparizione dei diversi dei, uomini, animali e oggetti inanimati[62]; la creazione intermedia, detta *prādhānikasarga*, è quella in cui si evolvono i vari princìpi; la creazione pura (*śuddhasarga*) – perché priva dei tre *guṇa*: *sattva*, ecc. – è il processo di autotrasformazione del Parabrahman (Vāsudeva), il quale dà vita progressivamente ad Acyuta, a Satya e a Puruṣa[63], lo spirito supremo che risiede in tutti gli esseri. Altre cosmogonie riconducibli a queste sono presenti nella PāS (*Jñāna*° II-V), nella *Śāṇḍilyasaṃhitā* (I.II, 1-19; I.IV, 1 ss; IV.I, 9 ss; IV.XIII, 1 ss), nella SKS (*Indra*° VI, 11-33ab), nel LT (II-VIII), nella ParS (II,

[55] Cfr. GNOLI 1978: 18-19.

[56] Cfr. *Tattvaprakāśavṛtti*, 5; 21-24.

[57] Cfr. i versi finali del cap. VIII del TS (ed. p. 108) ripetuti anche in conclusione del cap. VII del *Tantroccaya*.

[58] Sull'uso del termine *śuddhetara* nell'ABS, cfr. SCHRADER (1916: 59 nota 4): «The use, in our Saṃhitā, of the terms *śuddhetara* and *śuddhāśuddha* is of a bewildering ambiguity. In VII, 68-70 the term *śuddhetara* has a different meaning in each of the three stanzas, namely, in 68: "comprising the pure and what is different from it"; in 69: "other than pure"; and in 70: "belonging to both the pure and what is different from it" [...]».

[59] Ivi, pp. 60-62.

[60] La Māyā è una parte della Śakti (cfr. LT XII, 13-20), è il potere di offuscamento (*tirodhana*) per cui ogni parte (*aṇu*) ritiene di essere limitata da spazio e da tempo dimenticando la sua natura divina. Dalla Māyā si evolve e nella Māyā si riassorbe la *prakṛti* (cfr. LT III, 7, 24-31). Spesso Lakṣmī, in quanto autrice delle cinque operazioni, è chiamata Māyā (cfr. ABS LI, 58cd, 66cd); SMITH 1980: 86.

[61] Cfr. BHATT 1968: 63; SCHRADER 1916: 29 ss.

[62] Cfr. JS Foreward, pp. 18-22; BHATT 1968: 75 ss. Secondo la ŚPS (II, 21 ss) gli strumenti della creazione del Brahman sono i Veda (cfr. SCHRADER 1916: 80 nota 4).

[63] Cfr. GUPTA 1991: 232 nota 14.

35-65) e nella ViśvS (IV-V). In quest'ultima viene detto che la creazione, il mantenimento e la dissoluzione sono svolti rispettivamente da Brahman, Viṣṇu e Śiva, i quali però sono aspetti di un'unica realtà[64]. In linea generale i testi presentano caratteri simili, ma si riscontrano qua e là differenze (anche per quanto riguarda il numero e l'ordine dei princìpi) che meriterebbero ulteriori approfondimenti. In questa sede sarà bene soffermarsi solo su alcuni aspetti dell'evoluzione dei princìpi, cioè della creazione primaria (o impura), stando all'ABS e al LT, o intermedia, stando alla JS. I princìpi sono gli stessi del Sāṃkhya (cfr. *Sāṃkhyakārikā*, 22), ma, a differenza di quanto avviene in questa scuola, sono concepiti come realtà animate dalla coscienza, aspetti 'grossi' della stessa coscienza[65].

Nei versi 39-40 del cap. XVI dell'ABS viene dichiarato che la Śakti si differenzia in *nāma* e *nāmin* (divisione corrispondente a quella di *śabda* e *artha*, *vācaka* e *vācya, nāma* e *rūpa*) e che il *nāma* corrisponde allo Śabdabrahman, mentre il *nāmin* alla *bhūti*; i due ordini di realtà a cui dà vita la potenza: quelle che designano, costituite dalla *kriyāśakti,* e quelle che sono designate, costituite dalla *bhūtiśakti*, i fonemi e i princìpi, non si possono dire realmente distinti e, come la creazione dei princìpi (*tattva*) corrisponde al dispiegarsi dei fonemi e la dissoluzione dei princìpi al loro riassorbirsi ciascuno in quello che lo precede fino a giungere al suono vocalico della *a*, allo stesso modo, ogni atto verbale (e quindi ogni forma di pensiero) può dirsi in un certo senso un atto creativo o distruttivo, cioè in grado di perpetuare o interrompere il *saṃsāra* sul piano individuale oppure di attivare o disattivare determinate energie nel cosmo. A ogni processo che si attua sul piano della realtà sensibile ne corrisponde un altro che si attua sul piano della realtà linguistica; ogni livello della realtà *vācya* è vitalizzato da un corrispettivo livello della realtà *vācaka*. Nel LT leggiamo: *tattadakṣarasaṃsphūrtes tattattattvaṃ samudgatam* (XIX, 12ab) «ogni principio proviene dalla manifestazione del suono relativo».

L'ordine di emissione dei fonemi (e dei relativi princìpi) che troviamo descritto nelle Saṃhitā[66] corrisponde alla *mahāsṛṣṭi* dei testi *śaiva*[67]. L'evoluzione del-

[64] Cfr. ViśvS V, 19cd. Nei versi 23-25ab Brahman, Viṣṇu e Śiva sono messi in rapporto alla predominanza di *rajas*, *sattva* e *tamas* rispettivamente; cfr. anche ParS II, 94-95. Una simile concezione la ritroviamo anche nella *Śivasaṃhitā* (I, 81-83).

[65] Per altre differenze col Sāṃkhya cfr. JS Foreword, pp. 19-20. Sul rapporto tra il Sāṃkhya e l'ABS Cfr. DAS GUPTA 1949 (vol. IV): 36-45.

[66] Cfr. ABS XVI, 37-104; LT XIX, 1-46; JS VI, 9-19; XVI, 29 ss; PāS *Caryā*° III; cfr. anche VS IV.

[67] Solo la ParS (VI, 11-32) e la SKS (*Indra*° II) presentano qualche differenza rispetto a questo schema. Anche nei testi *śaiva* ogni singolo fonema (o cogitazione) corrisponde a una tappa del progressivo dispiegamento o riassorbimento del tutto, cfr. ad es. la PT (vv. 5-9ab) e i relativi commenti di Abhinavagupta, il PTV (ed. pp. 223 ss e 244 ss; trad. pp. 65 ss e 103 ss) e la PTLV. Si consideri che la corrispondenza dei princìpi con i fonemi che c'è nella PT è esattamente inversa rispetto a quella che viene presentata in altri testi (cfr. GNOLI 1985: XXII-XXIII, 82). Nel TĀ e nel TS, il *paramārśodayakrama*, che descrive l'evoluzione dei fonemi, è trattato separatamente dal *tattvakrama*, che descrive la ge-

le sedici vocali è ancora un processo interno alla divinità; questo iniziale momento della creazione non è descritto nei particolari, come invece troviamo nei testi del Trika, ma rappresenta allo stesso modo una prima evoluzione del fonema *a* – che in tutte le Saṃhitā è considerato il primo e più importante[68], perché è quello che rappresenta l'assoluto, la totalità della parola, il senza superiore (*anuttara*) privo di ogni qualificazione – nei fonemi successivi: le rimanenti quindici vocali (chiamate generalmente con gli stessi nomi che ritroviamo negli Āgama)[69], che rappresentano una sua iniziale proiezione verso il fenomenico e quindi verso l'autodifferenziazione[70]. In alcuni testi le vocali sono divise in solari (le brevi, *hrasva*) e in lunari (le lunghe, *dīrgha*)[71]. Nella JS, che, tra quelli più antichi, è il testo che si diffonde maggiormente su questo punto, a ciascuna di esse viene attribuito un nome che ne specifica la natura. Nei vv. 13cd-16 del cap. VI di questa Saṃhitā leggiamo: «Otto cose stano nella parte del sole, ovvero nei fonemi brevi a partire dalla *a* secondo l'ordine dovuto: luce, acutezza, pervasione, assimilazione, allontanamento, agitazione, maturazione e ottenimento; mentre otto cose che sono ritenute lunari, ovvero la fluidità, la freddezza, la soddisfazione, la bellezza, la purezza, la succosità, la gioia e la beatitudine stanno nei fonemi lunghi a partire dalla *ā*»[72]. Il riferimento fatto nel SP (V, 23) a una divisione delle vocali in solari e lunari (*vaṃṣaṭkam idam eva tat svayaṃ sūryasomamayatāṃ samāśrayat / dvādaśārṇavidhinā dinaṃ vyadhāt ṣoḍaśāṃavidhinā ca śarvarīm //*) potrebbe forse trovare un riscontro nei vv. 224cd-225ab del cap. VI del TĀ (ed. vol. IV, p. 182), in cui Abhinavagupta mette in rapporto l'inspirazione alla luna e alle sedici vocali e l'espirazione al sole e alle dodici

nerazione dei princìpi; cfr. rispettivamente: TĀ III, 65-200ab (ed. vol. II, pp. 73 ss); TS III e TĀ IX *passim* (ed. vol. VI); TS VIII. Su questo tema cfr. PADOUX 1990: 306-312. Si tenga presente che negli Āgama *śaiva* il numero dei princìpi che vengono riconosciuti varia a seconda dei testi; su questo punto cfr. MPĀ, pp. XXI-XXIV.

[68] Cfr. ABS XVI, 45cd; SKS *Indra*° II; VS V; LT XIX, 2cd-3ab; PāS *Caryā*° XXIII, 39. L'importanza del fonema *a*, a partire dai trattati di fonetica (*śikṣā*), è ampiamente riconosciuta nella letteratura filosofica dell'India e in modo speciale in quella grammaticale e tantrica. Cfr. ad es. *Dvayasampattivārttikam*, 2, 7-9; *Nandikeśvarakāśikā*, 3-4; TORELLA 1979: 67, nota 7. Cfr. anche i due versi della *Nāmasaṃgīti* (V, 1-2) cit. nella *Sekoddeśaṭīkā* (ed. pp. 69-70).

[69] Differentemente dal PTV, dalla PTLV, dal TĀ, ecc. che lo chiamano *ūnatā*, il fonema *ū* è chiamato *ūrja* in LT XIX, 4 e *ūna* in ABS XVI, 48a. Nel TĀ (III) Abhinavagupta chiama il fonema *ī īśitrī* e non *īśāna* come nel PTV, nella PTLV e nelle Saṃhitā del P.

[70] Cfr. PADOUX 1990: 233 ss.

[71] Cfr. SS II, 17cd-18ab; ABS XVI, 76cd-78ab; LT XIX, 24-27; SP V, 23. Sole e luna sono chiamate rispettivamente la *kriyāśakti* e la *bhūtiśakti*; cfr. GUPTA 1991: 245, nota 4; cfr. LT XXIX; *Śāradātilakatantra* II, 6; PADOUX 1990: 157-159. Nel Kālacakra le vocali sono messe in rapporto alla luna e le consonanti al sole; cfr. *Sekoddeśaṭīkā* (ed. 1941, p. 68); ancora sulla distinzione tra vocali solari e lunari, cfr. PTV, ed. p. 244, trad. pp. 104-105.

[72] JS VI, 13cd-16ab: *ālokas tīkṣṇatā vyāptir grahaṇaṃ kṣepaṇeraṇe // pākaḥ prāptir iti hy aṣṭau sūryabhāge vyavasthitāḥ / akārādiṣu hrasveṣu varṇeṣv eteṣv anukramāt // dravatā śaityabhāvāś ca tṛptiḥ kāntiḥ prasannatā / rasatāhlāda ānando hy aṣṭau cāndrās tv imā matāḥ// ākārādiṣu dīrgheṣu saṃsthitā* [...] /. Nella lista di nomi che viene data nel LT (XIX, 26-27) si riscontra qualche piccola differenza rispetto a questi versi.

vocali (senza le neutre): *praveśe ṣoḍaśaunmukhye ravayaḥ ṣaṇṭhavarjitāḥ // tad evendvarkam atrānye varṇāḥ sūkṣmodayas tv ayam /* «Nell'inspirazione ci sono sedici [fonemi], nell'espirazione ce ne sono dodici privi dei neutri; questi [due gruppi di fonemi] corrispondono rispettivamente alla luna e al sole; in essi sono compresi [tutti] gli altri fonemi; questo è il sorgere sottile [dei fonemi]».

Sia nel LT e nell'ABS, sia nella PT, come abbiamo già accennato (cfr. sopra, nota 14), le sibilanti (*uṣman*) e il fonema composto *kṣa* sono messi in rapporto con i cinque Brahman (cfr. anche GUPTA 1971: 197). Il modo però in cui essi vengono interpretati è diverso a seconda dei testi. Nella PTLV, ad es., essi corrispondono ai cinque princìpi della creazione pura-impura: *vidyā, īśvara, sadāśiva* (o *sādākhya*), *śakti* e *anāśritaśiva* che sono connessi rispettivamente ai cinque volti di Śiva: Sadyojata, Vāmadeva, Aghora, Tatpuruṣa e Īsāna (*etad bṛṃhakaṃ svarūpasya pūrakaṃ pañcakaṃ śādīnāṃ vidyeśvarasadāśivaśaktiśivalakṣaṇaṃ sūkṣmapṛthivyaptejovāyvākāśarūpaṃ sadyojātavāmadevāghoratatpuruṣeśānarūpaṃ brahmaśabdenākhyātam iti*; ed. p. 7)[73]; nel PTV viene seguita un'altra tradizione e leggiamo: *śādikṣāntaṃ mahāmāyāvidyeśvarasadāśivaśaktyākhyaṃ tattvapañcakam* (ed. p. 225); nelle Saṃhitā, infine, essi sono considerati all'interno della creazione pura e sono associati ai quattro *vyūha* e a Satya. Nel v. 85 del cap. XVI dell'ABS viene sostenuto, concordemente all'insegnamento della SS, che il fonema *kṣa* è connesso a Satya, ma viene anche esposta e apparentemente accolta l'opinione di altri (*anye*) secondo i quali esso sarebbe l'esito dell'unificazione dei due suoni *ka* e *ṣa*; opinione questa fatta propria da Abhinavagupta nei suoi scritti[74]. Secondo la dottrina del P. Satya rappresenta il momento iniziale dell'attività creativa della potenza[75]; il fonema *kṣa*, come dice la SS, è lo sfondo su cui riposa il loto delle potenze particolari di tutti i restanti fonemi: «O grande saggio, riposato sul grande lago, il fonema *kṣa*, vi è il loto eterno su cui si fondano tutti [i suoni]; esso ha per radice il fonema *a*, per stelo il fonema *ā* e per germoglio tutti i restanti fonemi»[76]. Nella stessa ABS, nei vv. 38-42ab del cap. XVII, in cui si danno le istruzioni per disegnare la ruota o il loto per l'estrazione dei mantra (nel caso rispettivamente delle divinità maschili o femminili; cfr. LT XXIII, 12; ŚPS LI, 32), viene detto che Garuḍa, la divinità *vaiṣṇava* suprema che presiede il fonema *kṣa* costituisce il cerchione nel caso della ruota, mentre è luce nel caso del loto, cioè rappresenta quella zona che circoscrive il loto stesso. In entrambi i casi, stando all'ABS, questo fonema rappresenta dunque la parte più esterna del diagramma, quella che, volendo inter-

[73] Per quanto riguarda il testo della PTLV ho seguito le emendazioni di R.GNOLI (1978: 109 ss).

[74] Cfr. TĀ III, 180 (vol. II, pp. 177-178); VI, 234cd-236 (vol. IV, pp. 191-192); PADOUX 1990: 304.

[75] Cfr. LT XIX, 16cd-19; 30-33.

[76] SS V, 2-3ab: *anantasarasi kṣāṃe viśrāntaṃ yan mahāmate / akārākṣaramūlaṃ tu nityaṃ sarvāśrayāmbujam // ākārākṣaranālaṃ tu śeṣasarvāṃapallavam /*. Nel fonema *kṣa* sono contenute tutte le consonanti e, implicitamente, tutte le vocali, cfr. TORELLA 1979: 76, nota 24.

pretare questa rappresentazione grafica come un simbolo del cosmo e delle energie che in esso sono presenti, da una parte ne circoscrive i limiti (come è palese nel caso del cerchione), dall'altra ne rappresenta la base senza confini su cui esso stesso si evidenzia (cfr. Tav. I, fig. 5 e 6). Nel LT, invece, il fonema *kṣa* viene inserito nel diagramma in uno dei petali o in uno dei raggi (cfr. XXIII, 15; cfr. Tav. I, fig. 4), ma viene affermato: «Intorno alla ruota o al loto, [lo yogin] mediti in forma di luce il Brahman supremo detto Śabda, splendente e privo di impurità»[77].

A proposito delle semivocali (*ya, ra, la, va*) (*antaḥstha*) si è già accennato come vengano rapportate ai quattro piani, *turīya*, ecc. Ora affrontiamo altre due questioni che le riguardano. Sia nell'ABS, sia nel LT esse sono dette *dhāraṇā*. Nel LT leggiamo: «La tetrade [delle semivocali] che inizia con la *ya* e finisce con la *va* è detta 'essenziata dei sostegni'. [Questi fonemi] sono detti sostegni, perché sostengono il *puruṣa* a metà. Il fonema *ya*, che è la *kalā*, consistente in un'efficienza limitata, è detto 'vento'; il fonema *ra*, che è la *vidyā*, consistente in una conoscenza limitata, è detto 'fuoco'; il fonema *la*, che è la Māyā, essenziata di fissità e di offuscamento, è detto 'terra'; il fonema *va*, che è la potenza di attaccamento, consistente in un conferimento di piacere, è essenziato di 'acqua'. I conoscitori della verità sanno che questi quattro sostegni mantengono sempre l'uomo a metà tra il piano supremo e quello infimo»[78]. Questo concetto è espresso anche nello schema cosmogonico della PT e precisamente nel v. 7 in cui leggiamo: *vāyvagnisalilendrāṇāṃ dhāraṇānāṃ catuṣṭayam / tadūrdhvaṃ śādi vikhyātaṃ purastād brahmapañcakam //*. A questo proposito è bene fare alcune osservazioni. Nel PTV Abhinavagupta spiega che in questo testo vengono chiamati *dhāraṇā* quei princìpi che in altri testi sono detti 'corazze' o 'tuniche' (*tad evaṃ dhāraṇāśabdenāparaśāstreṣu kañcukanāmadheyaprasiddhāny eva tattvānīha nirūpitāni*; PTV, ed. p. 225), ossia quei princìpi che (nell'ambito della cosmologia *śaiva*) restituiscono al soggetto conoscente limitato parte dei suoi poteri, ma gli impediscono nello stesso tempo di accedere al livello supremo[79]. In questo senso, come abbiamo visto anche nel LT,

[77] LT XXIII, 16cd-17ab: *śabdākhyaṃ yat paraṃ brahma jyotirmayam anāmayam // dhyāyed ālokarūpeṇa paryante cakrapadmayoḥ /*.

[78] LT XIX, 12cd-16ab: *catuṣkaṃ dhāraṇārūpaṃ yādivāntam udīryate // dhārayanti yato madhye puruṣaṃ dhāraṇāḥ smṛtāḥ / kalā kiṃcitkriyārūpā yakāro vātasaṃjñitaḥ // kiṃcijjñānātmikā vidyā rephaḥ pāvakasaṃjñitaḥ / stambhamohātmikā māyā lakāraḥ pṛthivī mataḥ / rañjanātmā rāgaśaktir vakāro varuṇātmakaḥ / parāparadaśāmadhye dhārayantyo naraṃ sadā // catasro dhāraṇā jñeyās tā etās tattvakovidaiḥ /*; cfr. anche LT XX, 25-27ab.

[79] Le corazze (*kañcuka*) sono i princìpi che mettono in relazione il conoscibile e il soggetto conoscente; esse sono solitamente sei e comprendono, oltre a quelli menzionati, il tempo (*kāla*) e la necessità (*niyati*); cfr. ad es. TĀ IX, 204; *Tantroccaya* VII, ed. pp. 172-173; TS VIII ed., pp. 80-84; trad. vol. II, pp. 164-168; MPĀ VIII-XIII. Nella PT, come si è detto, ne vengono riconosciute solo quattro, mentre in altri testi, come ad es. la *Mahārthamañjarī* (ed., pp. 48-50), il *Tattvaprakāśa* di Bhoja (v. 22), la *Nityāṣoḍaśikārṇavārtharatnāvalī* (I, 43) e il commento di Bhāskara agli *Śivasūtra* (v. III, 3), cinque. Nella ŚSV II, 7, Kṣemarāja sembra accettare il numero quattro per le corazze, ma apparentemente secondo un elenco ordinato diversamente da quello della PT (cfr. TORELLA 1979: 75, nota 20). Cfr. anche SCHRADER 1916: 90; ABS XIV.

si può dire che tali princìpi sostengono il *puruṣa* a metà tra il mondo puro e quello impuro. Nella PTLV leggiamo: *tā etāś catasraḥ śaktayaḥ puruṣaṃ dhārayanti madhye triśaṅkuvad viśramayanty anyathā pāṣāṇādivaj jaḍabhūmim evāpatet parameśvaravad vā saṃvidgaganam evāpatet* (ed. p. 7) «Queste dette quattro potenze sostengono, sospendono l'anima a mezza strada, come Triśaṅku, ché, altrimenti, essa o precipiterebbe in uno stato di completa insenzienza, come sono le pietre, eccetera, o ascenderebbe nell'etere della coscienza, com'è il Supremo Signore» (trad. Gnoli, p. 59). L'ABS sembra sostenere tre diverse spiegazioni del termine *dhāraṇā*, due delle quali trovano qualche riscontro in un passo della ŚSV di Kṣemarāja. Nei vv. 86cd-87 del cap. XVI dell'ABS si legge che le semivocali sono chiamate *a*) *dhāraṇā*, perché sostengono il tutto (*viśva*), *b*) *antaḥstha*, perché dominano il *puruṣa* stando al suo interno e *c*) *avasthā*, poiché rappresentano dei piani per la discesa del Signore. Nella ŚSV leggiamo: «Attraverso queste potenze essa manifesta i fonemi detti 'interiori' (*antaḥstha*) – questo è il termine tecnico impiegato nei trattati di fonetica –, per il fatto che ineriscono alla dimensione interiore dell'individuo, fungendo da corazze quali la necessità e così via; gli stessi vengono indicati nelle scritture col termine 'sostegno', perché, sostenendo il piano del soggetto conoscente, sostengono il tutto» (trad. Torella, p. 75)[80]. Rimane aperto il problema di sapere se questi concetti siano stati formulati per la prima volta in ambiente *śaiva*, *vaiṣṇava* o in altre scuole, poiché, a quanto è dato di vedere, nelle Saṃhitā più antiche del P. non troviamo concezioni simili. Possiamo però formulare un'ipotesi: è possibile che questi quattro fonemi siano stati chiamati *dhāraṇā*, appunto perché connessi a quattro degli elementi grossi (si tralascia il quinto, l'etere, il più sottile dei *mahābhūta*) che talora sono detti essere il sostegno del tutto; nella stanza 34 del cap. IV della VS, ad es., leggiamo: *vyoma vāyuś ca tejaś ca jalaṃ pṛthvī ca pañcamī / etat sthūlaśarīraṃ tu sarvādhāraṃ prajāyate //*. Volgiamo adesso la nostra attenzione alla seconda questione che ci proponevamo di esaminare. Nel v. 7 della PT e nei relativi commenti, come abbiamo visto, il fonema *ya* è connesso all'efficienza finita (*kalā*) e quindi al vento, il fonema *ra* è connesso alla sapienza impura (*aśuddhavidyā*) e quindi al fuoco, il fonema *la* alla forza di illusione (*māyā*) e quindi all'acqua e, infine, il fonema *va* è connesso alla potenza di attaccamento (*rāgaśakti*) e quindi alla terra[81]. Commentando questa stanza Lakṣmīrāma connette il fonema *ya* a *sparśa*, il fonema *ra* a *rūpa*, il fonema *la* a *rasa* e il fonema *va* a *gandha* (cfr. *Vivṛti*, ed. pp. 4-5); infatti, i quattro *tanmātra* a partire dal tatto (*sparśa*) (lo *śabdatanmātra* non è considerato in questa lista) danno luogo

[80] ŚSV II, 7 (ed. p. 31): *ābhya eva śaktibhyaḥ śikṣoktasaṃjñānusāreṇāntaḥpuṃbhūmau niyatyādikañcukatvenāvasthānād antaḥsthākhyān pramātṛbhūmidhāraṇena viśvadhāraṇād dhāraṇāśabdena āmnāyeṣūktān*. Per altre interpretazioni, cfr. PTV, ed., pp. 223-225; trad. pp. 65-67.

[81] Cfr. però la *Parātrīśikātātparyadīpikā*, 172-174ab (ed. p. 16), in cui si parla di *kalā, vidyā, rāgaśakti* e *niyati*.

rispettivamente ai quattro elementi grossi (*mahābhūta*): vento, fuoco, acqua e terra, come è riconosciuto ad es. dalla PāS *Jñāna*° V, 14cd-16, dal VS IV, 33 e dal MPĀ (capp. XIX-XXIII)[82]. Nel LT, però, come abbiamo letto, il fonema *la,* che è associato appunto a Māyā, non è connesso all'acqua, ma alla terra, mentre il fonema *va*, che è associato anche qui alla *rāgaśakti*, è connesso all'acqua e non alla terra. I primi due fonemi (*ya* e *ra*) e le relative corrispondenze non presentano difficoltà, perché ritornano nello stesso ordine in entrambi i testi; il problema sta invece nell'inversione delle corrispondenze esistenti tra i fonemi *la* e *va* e gli elementi grossi acqua e terra. Così come la corrispondenza *la*-acqua e *va*-terra è attestata nella PT e nei relativi commenti (PTV; PTLV; *Vivṛti*), la corrispondenza inversa (*la*-terra e *va*-acqua) è presente ad es. nei versi 15-17 della *Nandikeśvarakāśikā*[83]. Inoltre, anche nella ŚSV (II, 7) e nel PTV (pp. 245-246; trad. pp. 108-109), nelle parti in cui si spiega la formazione delle vocali neutre *ṛ* e *ḷ*, si dice che l'elemento consonantico che in esse è presente è costituito rispettivamente dal fonema *r*, che ha come natura la luminosità, e dal fonema *l*, che ha per natura la stabilità o immobilità. Questa spiegazione si basa sull'assunzione che il primo di questi fonemi è il seme (*bīja*) del fuoco e che il secondo è il seme della terra, come è detto ad es. nella SŚP[84].

Nelle Saṃhitā il fonema *ma* è il Kūṭasthapuruṣa; il fonema *bha* rappresenta l'equilibrio dei tre *guṇa* nella *prakṛti*, mentre *ba, pha* e *pa* rappresentano rispettivamente *buddhi, ahaṃkāra* e *manas*. Le quattro pentadi successive dei fonemi sono poste in relazione con i sensi di conoscenza, i sensi d'azione, i *tanmātra* e gli elementi grossi.

Le differenze più notevoli tra le cosmogonie descritte nelle opere del P., pro-

[82] Cfr. NS IX, 16-18. Nel TS (VIII, ed. p. 90) leggiamo: *tatra śabdatanmātrāt kṣubhitād avakāśadānavyāpāraṃ nabhaḥ - śabdasya vācyādhyāsāvakāśasahatvāt / sparśatanmātraṃ* [l'ed. legge *śabda*°] *kṣubhitaṃ vāyuḥ śabdas tu asya nabhasā virahābhāvāt / rūpaṃ kṣubhitaṃ tejaḥ pūrvaguṇau tu pūrvavat / rasaḥ kṣubhita āpaḥ pūrve trayaḥ pūrvavat / gandhaḥ kṣubhito dharā pūrve catvāraḥ pūrvavat /* «L'elemento sottile suono, perturbato, origina l'etere, che ha la funzione di originare lo spazio dove si dispongono le cose; il suono, infatti, dà modo alle cose espresse dalle parole di disporsi dentro di esso. L'elemento sottile tatto, perturbato, diviene vento. Naturalmente, insieme col tatto dev'essere presente anche l'elemento sottile suono, in quanto il vento non può sussistere senza l'etere. Il colore, perturbato, diventa fuoco; in modo analogo, insieme con esso si debbono trovare le due qualità precedenti. Il sapore, perturbato, diventa acqua; analogamente, insieme con esso si debbono trovare i tre elementi sottili precedenti. L'odore, perturbato, diventa terra; e, simultaneamente, insieme con esso si debbono trovare i quattro elementi sottili precedenti» (trad. Gnoli, p. 174).

[83] L'ordine in cui sono descritte nella *Parātrīśikātātparyadīpikā* le quattro potenze: *kalā*, ecc. farebbe pensare che, anche in quel testo, il fonema *la* corrisponda alla terra e quindi alla *rāgaśakti* e il fonema *va* all'acqua e quindi a *niyati*.

[84] Nella SŚP (ed. vol. I, pp. 120-127; 330) i cinque fonemi *la, va, ra, ya* e *ha* (in altri testi *kṣa*), in quanto semi rispettivamente di terra, acqua, fuoco, aria e etere, sono messi in rapporto con i cinque volti di Śiva (che nella PT sono messi in rapporto con i cinque fonemi *ś, ṣ, s, ḥ* e *kṣ*; cfr. sopra p. 47): Sadyojāta, Vāmadeva, Aghora, Tatpuruṣa e Īśāna. Cfr. anche il seguente passo del TĀ (XI, 20): *pañcamantratanau tena sadyojātādi bhaṇyate / īśānāntaṃ tatra tatra dharādigaganāntakam //* (ed. vol. VII (2), p. 12). Cfr. anche PADOUX 1990: 256; 346-347.

babilmente influenzate da differenti scuole di fonetica, riguardano l'ordine di successione dei fonemi e in modo particolare delle vocali. Facciamo il caso delle quattro vocali neutre (*napuṃsaka*); nelle Saṃhitā sono presenti almeno quattro schemi di emanazione: secondo l'ABS (XVI, 53 ss) il fonema *ṛ* è l'esito per un quarto del fonema *a* e per tre quarti del fonema *r*; così pure il fonema *ḷ*, per un quarto è composto dal fonema *a*, mentre per tre quarti dal fonema *l*; i fonemi *ṛ* e *ḷ* possono divenire 'protratti' (*pluta*) per l'aggiunta di una *a*[85]. Nel LT non troviamo un'esposizione dettagliata su questo punto; il v. 5ab del XIX cap. (*catuṣkaṃ madhyamaṃ yat tad icchāder eva vikriyā*) è piuttosto laconico e, in base al significato che si attribuisce alla parola *ādi*, può essere interpretato in modi diversi: da una parte potrebbe voler dire, come ha inteso S. Gupta (1972: 104), che *ṛ* sia una modificazione di *i*, *ṝ* di *ī*, *ḷ* di *u* e *ḷ3* di *ū*; dall'altra potrebbe essere un'allusione allo schema che troviamo anche in opere *śaiva* secondo cui il fonema *ṛ* e il fonema *ḷ* deriverebbero entrambi dalla vocale *i* (unita rispettivamente ai fonemi *r* e *l*), mentre le due vocali neutre protratte, *ṝ* e *ḷ3* dal fonema *ī* (unito rispettivamente ai fonemi *r* e *l*)[86]. Nella SKS (*Indra*° II) si afferma che il fonema *ṛ* proviene dal fonema *u* e che il fonema *ḷ* proviene dal fonema *ṛ*; i due *ṝ* e *ḷ3*, invece, sono modificazioni dei rispettivi fonemi brevi. Nel cap. V della VS il fonema *ṛ* è fatto derivare dal fonema *u*; il fonema *ṝ* dal fonema *ṛ*; il fonema *ḷ* dal fonema *ṝ*; mentre il fonema *ḷ3* è considerato una modificazione di *ḷ*. Secondo l'ABS le consonanti sorgono una dall'altra a partire dalla *ha* fino alla *ka*. Un ordine piuttosto anomalo di emanazione dei fonemi è descritto nella SKS (*Indra*° II, 17 ss). Dal fonema *a* in poi, una dall'altra, sorgono le otto vocali brevi, ciascuna delle quali dà luogo alla corrispondente vocale lunga. Dal *visarga* sorge il fonema *ka* e da questo in poi, una dall'altra, sorgono le altre velari. Da ciascuna delle consonanti velari (compresa la nasale omorganica) proviene la corrispondente linguale; dalle linguali le corrispondenti dentali; da queste le labiali e dalle labiali le semivocali più la prima delle spiranti, il fonema *śa*, che proviene dal fonema *ma*. I fonemi *ṣa*, *sa*, *ha* e *ḻa* provengono rispettivamente dai fonemi *ya*, *ra*, *la* e *va*, mentre il fonema *kṣa* proviene dai quattro che lo precedono. Secondo questo schema i fonemi devono essere inscritti nel diagramma per l'estrazione dei mantra (cfr. vv. 31 ss; Tav. I, fig. 3). In nessuna delle Saṃhitā esaminate è presente lo schema evolutivo dei fonemi che troviamo nelle opere di Abhinavagupta, secondo il quale le gutturali provengono dal fonema *a*, le palatali (compresi i fonemi *ya* e *śa*) dal fonema *i*, le cacuminali (compresi i fonemi *ra* e *ṣa*) dal fonema *ṛ*, le dentali (con i fonemi *la* e *sa*) dal fonema *ḷ* e le labiali dal fonema *u*. Il fonema *va* è compreso tanto nelle dentali quanto nelle labiali[87].

[85] L'ABS sembra seguire l'indirizzo di fonetica secondo cui l'elemento vocalico dei fonemi *ṛ*, *ṝ*, *ḷ* e *ḷ3* è costituito dal fonema *a* (cfr. PADOUX 1990: 256 nota 91).

[86] Cfr. PTV, ed. pp. 245-246; trad. 109; TS III, ed. pp. 13-14; trad. p. 110; ŚSV II, 7.

[87] Cfr. PTV (ed. p. 248; trad. p. 116); TĀ III, 149cd-152 (vol. II, pp. 152-154); TS III (ed. pp. 15-16; trad. p. 111); PADOUX 1990: 293 ss.

§4. DĪKṢITASYA ŚABDABRAHMETI YĀ STHITIḤ (SS XIX, 159cd).

I sei cammini possono essere visti secondo due prospettive: in base alla prima, cosmogonica, sono intesi come sei modi in cui può essere suddiviso e descritto il tutto[88]. Da questo punto di vista essi possono essere considerati come tappe dell'evoluzione della Śakti (e quindi della parola) nel processo di creazione o di riassorbimento dell'universo. Nelle scuole di orientamento *advaita* e *viśiṣṭādvaita* non vanno considerati separati dalla divinità e dalla sua potenza, ma piuttosto come sei modi diversi in cui tale divinità si manifesta[89]; a questo proposito nella SS (XIX, 127ab) viene detto che prima che si evolvano nello Śabdabrahman, essi esistono senza distinzioni nel sé supremo, ovvero nel Parabrahman: *saṃsthito yas tv abhedena bhinnarūpaḥ parātmani* «esso [*ṣaḍadhvan*] ha una natura molteplice, ma risiede senza distinzioni nel sé supremo». Nel TĀ (XI, 54; ed. vol. 7, 2, p. 45) leggiamo: *so 'yaṃ samasta evādhvā bhairavābhedavṛttimān / tatsvātantryāt svatantratvam aśnuvāno 'vabhāsate //* «Tutto questo cammino, nella sua interezza, non si svolge, è vero, separatamente da Bhairava, ma, in forza della sua autonomia, si manifesta tuttavia come se fosse autonomo» (trad. Gnoli, p. 376)[90]. Nel VBh (v. 57) è scritto: «Per colui che mediti come, in base alla concezione dei Cammini, la realtà di tutto questo, sin nelle sue infime parti e in ogni dove, sia [sempre] Śiva, si invera il grande risveglio» (trad. Sironi, p. 74)[91]. La seconda prospettiva da cui possono essere studiati i cammini è quella soteriologica, che li identifica come percorsi (diretti in senso inverso al processo emanativo e creativo del cosmo) per giungere al Parabrahman e quindi alla liberazione[92]; ciò spiega perché negli Āgama *śaiva* e nelle Saṃhitā del P. essi siano principalmente connessi all'iniziazione (*dīkṣā*)[93]. Il discepolo, attraverso la purificazione (*śodhana*) e il riassorbimento dei vari elementi di cui sono composti, può, guidato da un maestro, accedere a livelli via via superiori di consapevolezza spirituale, fino a riconoscersi egli stesso come Dio.

A prescindere da questi punti di contatto, il modo in cui i sei cammini sono esposti nei testi *śaiva* è estremamente differente da come essi vengono presentati

[88] Cfr. GNOLI 1979: 82.

[89] Secondo i testi dello Śaivasiddhānta lo *ṣaḍadhvan* è separato dal Signore, poiché deriva dal *bindu* che è una realtà priva di coscienza (*acit*). Cfr. *Ratnatrayaparīkṣā*, 85cd ss; *Tattvaprakāśa*, 5 con la *Tātparyadīpikā* di Śrīkumāra (ed. pp. 13 ss).

[90] Su questo tema cfr. PADOUX 1990: 335.

[91] VBh, 57: *asya sarvasya viśvasya paryanteṣu samantataḥ / adhvaprakriyayā tattvaṃ śaivaṃ dhyātvā mahodayaḥ //* (ed. p. 48).

[92] Su questi temi cfr.: PADOUX 1990: 330 ss; GUPTA 1992: 184-191; NT VIII, 22-24 (vol 1, p. 188); XXII, 19 (vol. 2 p. 312); BRUNNER 1977: XIII-XXII; il comm. di Sadyojyotis allo *Svāyambhuvāgama*, *paṭala* IV.

[93] Cfr. SvT IV; LT XX, XXII; SS XIX; cfr. anche PADOUX 1990: 333-334; TS VI (p. 47); TĀ VI, 34-35 (vol. IV, pp. 33-34); XI, 1-92 (vol. IX, pp. 1-73); XV; DVIVEDI 1982A: 54 ss; per altri riferimenti cfr. SMITH 1980: 42.

nelle Saṃhitā del P.[94]; le differenze principali sono sia nel modo di interpretare i singoli cammini, sia nel modo di interpretare il rapporto che c'è tra loro. Un confronto (circoscritto a due temi essenziali) sarà utile per capire meglio ciò di cui si sta parlando.

In primo luogo, nello scivaismo i sei cammini sono divisibili in due serie interdipendenti: tre (*varṇa, mantra* e *pada*) appartengono al polo di ciò che esprime (*vācaka*) e tre (*kalā, tattva* e *bhuvana*) al polo di ciò che è espresso (*vācya*) (cfr. ad es. VBh *Vivṛti* ed. p. 47); *varṇa* (o *śabda*) designa il cammino delle *kalā* (lett. parti); *mantra* il cammino dei *tattva* e *pada* quello dei mondi (*bhuvana*). In entrambe le serie gli elementi sono disposti secondo una progressione che va dal più sottile al più grosso; così il cammino più sottile della serie *vācaka* è messo in rapporto con il corrispondente della serie *vācya* e così via, ma sembra che la relazione tra questi non sia sempre perspicua e pertanto è legittimo immaginare che questa sistemazione sia il frutto di successive rielaborazioni di materiali cosmogonici inizialmente indipendenti[95]. Nelle opere del P. non vi è alcuna esplicita menzione alla suddivisione dei cammini in *vācya* e *vācaka*, ma S.Gupta (1991: 230-231) ritiene che anche nelle Saṃhitā tre cammini facciano parte della realtà *vācaka*, e quindi della *kriyāśakti*, e tre della realtà *vācya*, e quindi della *bhūtiśakti*; certamente, però, in esse non sono presenti altre due importanti suddivisioni che troviamo in alcuni testi *śaiva*: quella secondo cui la serie dei cammini *vācaka* cosituirebbe il cammino del tempo (*kālādhvan*) e la serie dei cammini *vācya* il cammino dello spazio (*deśādhvan*) (cfr. ad es. TĀ VI, 34-37); e quella secondo cui la serie *vācya* sarebbe da rapportare alla luce (*prakāśa*) e quella *vācaka* alla consapevolezza riflessa (*vimarśa*) (cfr. ad es. VBh *Vivṛti* ed. p. 48). Viene detto solo che il cammino dei mondi e quello dei *pada*, eccetto il quarto, sono impuri (*asita*), mentre i restanti sono puri (*sita*) (cfr. SS XIX, 126cd; 137-138ab).

In secondo luogo, secondo la dottrina *śaiva*, percorrere uno qualsiasi dei cammini implica necessariamente percorrere tutti gli altri, poiché essi non sono giustapposti, ma inglobati uno nell'altro. La purificazione di un cammino è la purificazione di tutti i cammini, poiché ciascuno di essi è presente in tutti gli altri[96].

[94] Cfr. TS VI (ed. pp. 47 ss; trad. vol. I, pp. 136 ss); TĀ VI, 34-3 (ed. vol. IV, pp. 33-34); XI, 1-92 (ed. vol. IX, 2, pp. 1-73); XV. Abhinavagupta inserisce i cammini nella trattazione dei mezzi particoliformi (*āṇavopāya*), cioè quelli basati sulla potenza d'azione e sulla differenziazione, che comprendono tutta la varietà dei riti esteriori (cfr. TĀ I, 230; cfr. anche ŚSV III, 4). Nelle Saṃhitā non c'è menzione dei mezzi di realizzazione in questo senso. Nel commento alla SS (II, 36cd) Alaśiṅgabhaṭṭa specifica che ci sono quattro mezzi (*upāya*) per la realizzazione del Brahman: *karman, jñāna, bhakti* e *prapatti* (ed. p. 20); nel cap. XVI del LT (vv. 34 ss) si dice che i quattro *upāya* sono: *karman, sāṃkhya, samādhi* e *sarvatyāga*.

[95] A. Padoux scrive: «Surely, the *ṣaḍadhvan* pattern existed quite early, at least in some form, in the Śaivism of northwestern India. However, since its constituent parts do not always fit together perfectly, one may infer that it was not developed at first as a whole but, more likely, that it was built up combining materials from earlier cosmogonies» (PADOUX 1990: 331; cfr. anche p. 356).

[96] Cfr. TĀ XVI, 94cd-96 (ed. vol. X, pp. 38-39; trad. GNOLI 1980: 524); *Mālinīvijayatantra* X, 30

Kṣemarāja, nel commento allo SvT, scrive: «E poiché ciascun cammino è essenziato di tutte le cose, ne consegue che nel corso dell'iniziazione si può effettuare la purificazione interiore degli altri cinque cammini, [purificazione] che ha per natura propria la detta pervasione, prendendo come principale uno qualsiasi di essi»[97]. Nella *Vivṛti* di Śivopādhyāya al v. 56 del VBh si legge: «Ogni cammino via via precedente sta nel cammino successivo come quello che lo pervade, [analogamente,] un cammino via via successivo, in quanto pervaso, è presente all'interno di quello che lo precede. Quindi, poiché ogni cosa è in ogni altra, in questo trattato si prescrive la purificazione di un solo cammino [che implica la purificazione] dei rimanenti cinque cammini che sono in esso contenuti. [...]. Così, la potenza Pārameśvarī, detta *kalā*, che rientra nella sfera dell'oggetto di denotazione (*vācya*), diviene essenziata dei mondi attraverso un processo di progressiva particolarizzazione. In realtà, questa potenza Pārameśvarī riluce priva di successione, malgrado qui, a causa della sua libertà, essa presenti un ordine successivo come la città in uno specchio. Anche in presenza di una successione, ciò che è via via precedente sta, in quanto pervasore, in ciò che segue, come l'argilla nel vaso, mentre ciò che è via via successivo sta in ciò che lo precede in forma potenziale, come un albero nel proprio seme: ogni cosa, infatti, è essenziata di ogni altra»[98]. Nel P., invece, i cammini non sono, per così dire, paralleli, ma successivi; il discepolo deve percorrerli tutti, uno dopo l'altro. Nel commento di Alaśiṅgabhaṭṭa alla SS leggiamo: *eṣa varṇādhvaiva kalādhvarūpeṇa pariṇamati* [...] *asmāt kalādhvano vāsudevamūrtyāditattvotpattim* [...] *tattvādhvano mantrādhvasamutpattiṃ tasmāt padādhvasamutpattiṃ tato bhuvanādhvotpattiṃ ca* (ed. pp. 398-399) (cfr. Appendice II).

Passiamo ora a descrivere più dettagliatamente il modo in cui viene spiegata l'evoluzione dei cammini secondo il P. La trattazione più esauriente di questo argomento è nella SS, nella ŚPS e nel LT; in altre Saṃhitā ci sono solo brevi cenni[99].

(trad. GNOLI 1980: 853). E.Brunner, introducendo questo tema in relazione allo Śaivasiddhānta, scrive (BRUNNER 1977: XIV): «Pour le *Śaiva-Siddhānta*, ces Chemins sont tous tracés dans la matière (*māyā* et Bindu), si l'on ose s'exprimer ainsi, et les réalités qui les jalonnent sont des réalités matérielles. Il faut bien comprendre qu'ils ne sont pas successifs mais strictement parallèles, avec le même point de départ et le même point d'arrivée. Cependant ils ne sont pas juxtaposés comme l'image de "six Chemins" pourrait le suggérer. Ils sont englobés les uns dans les autres, et la plupart des auteurs s'entendent sur l'ordre de cet englobement progressif».

[97] *yataś caikaikasyāpy adhvanaḥ sarvamayatvam asti ata eva tattadadhvaprādhānyena dīkṣāyām anyādhvapañcaka<syā>ntarbhāvaśodhanam uktavyāptisatattvaṃ kāryam* (ed. vol. II, p. 52). L'ed. legge °*pañcakam antar*°. Un'altra possibile emendazione potrebbe essere: °*pañcakāntarbhāve.*

[98] Ed. pp. 46-47: *pūrvaḥ pūrvaś cādhvā uttaratra vyāpakatayā sthitaḥ, uttara uttaraḥ pūrvatra vyāpyatayāntarbhūta iti sarvaṃ sarvatrāsti, ata eva garbhīkṛtetarādhvapañcakaikādhvaśuddhis tatra śāstre coditā* [...] *evaṃ vācyarūpā pārameśvarī kalākhyā śaktir uttarottaravaiśiṣṭyena bhuvanātmatāṃ gṛhṇāti / vastutaś ca iyam akramaiva pārameśvarī śaktir sphurati, tatrāpi ca svasvātantryād darpaṇanagaravat kramam api ādarśayati / krame 'pi ca pūrvaṃ pūrvam uttaratra vyāpakatayā sthitaṃ mṛd iva ghaṭādau, uttaram uttaraṃ tu pūrvatra śaktyātmanā sthitaṃ vṛkṣa iva svabīje iti sarvaṃ sarvātmakam eva.*

[99] Cfr. ad es. PāS *Caryā*° II, 51; NS VII, 98; IX, 38-45; 212; 293; X, 12; JS X, 81. Nella PāS

Il cammino dei fonemi è la prima manifestazione del Beato e rappresenta il passaggio dal Parabrahman allo Śabdabrahman; dal punto di vista di *vāc* è il passaggio da un piano *śabdātīta* alla *parā vāc*. Nel cap. XIX della SS (e nel cap. XXI della ĪS, che presenta gli stessi versi), vengono date tre interessanti definizioni del cammino dei fenomeni: in un caso, si dice che è il Beato dotato di un corpo di parola (*śabdamūrti bhagavān*), in un altro, che esso è Parameśvara, cioè il supremo dominatore (di qualcosa) e, in un altro ancora, che è un suono immanifesto simile alla risonanza di uno strumento musicale. Il termine *mūrti* (dal tema √*mūrch*, che significa primariamente 'solidificare', 'assumere forma, consistenza', ecc.) esprime una realtà concreta, materiale, ordinariamente percepibile. In questo contesto però l'uso di tale parola viene a indicare semplicemente che è avvenuta una prima 'sottile' materializzazione del Beato, poiché egli si è manifestato in una forma vocale percepibile unicamente da coloro che hanno ricevuto la grazia (cfr. SS XIX, 130). In altre parole, se nel piano supremo il Signore è assolutamente impercettibile e inconoscibile, adesso, in forma di parola, è in qualche modo percepibile e oggetto di pensiero. Da questo punto di vista il cammino dei fonemi rappresenta la prima 'materializzazione' del Brahman supremo e quindi la sua prima forma in un certo senso conosciblie. Si tenga presente, infatti, che, in linea generale, poiché niente di assolutamente puro e incondizionato può essere percepito da mezzi di conoscenza che siano condizionati, nel mondo ordinario l'incondizionato diviene percepibile unicamente attraverso il condizionato e quindi, in un certo senso, unicamente come condizionato. Nel SP Vāmanadatta scrive: «Come a causa della sua assoluta trasparenza, la natura propria del cristallo, continuamente colorato dalle altre cose, non è percepita, allo stesso modo, o Beato, [anche] il tuo corpo, che è unito alle creature, a causa della sua assoluta limpidezza non è percepito senza di loro»[100]. La parola 'Parameśvara' (allo stesso modo che 'Maheśvara') viene talvolta usata per designare il Signore assoluto che sta oltre i princìpi e che si esprime attraverso di essi; altre volte – come in questo caso (SS XIX, 127cd-128) – viene intesa in senso più etimologico, legata cioè al tema √*īś*, che vuole dire 'dominare' e che implica la presenza di un dominatore e di un dominato, un oggetto di dominio, un'alterità dunque; mentre nel primo caso l'appellativo 'Parameśvara' si riferisce a quella che potremmo definire una soggettività 'pura', nel secondo caso al-

Caryā° VII, 65cd ss viene spiegato come si deve compiere l'adorazione dei sei cammini all'interno del *cakrābjamaṇḍala* (cfr. anche PāS ed. vol. II, pp. 568-571).

[100] SP I, 54-55: *atyantācchasvabhāvatvāt sphaṭikasya yathā svakam / rūpaṃ paroparaktasya nityaṃ naivopalabhyate // tathā bhāvasamāyuktaṃ bhagavaṃs tāvakaṃ vapuḥ / atyantanirmalatayā pṛthak tair nopalabhyate //*. Cfr. il seguente passo della SS: *sarvatrago 'si bhagavan kila yady api tvām āvāhayāmi hi yathā vyajanena vāyum / gūḍho yathaiva dahano mathanād upaiti āvāhito 'pi hi tathā tvam upaiṣi cārcām* // «Seppure in verità, Tu, o Beato, ti diffondi in ogni dove come il vento tramite il ventaglio, io ti invoco [in un'immagine]. Come un fuoco segreto si manifesta in virtù dello sfregamento [di due bastoncini], così anche Tu ti manifesti, una volta invocato, in un'immagine» (XXV, 121); sull'adorazione delle immagini cfr. ŚPS IV, 1-11; XIV *passim*.

lude a una soggettività qualificata da un'oggettività. In base a quello che viene asserito nel testo possiamo riconoscere che il 'solidificarsi' della seconda soggettività presenta due fasi (cfr. §2). In un primo momento, infatti, il cammino dei fonemi è immanifesto essendo simile al suono di uno strumento musicale, mentre in un secondo momento diviene manifesto in base alla serie dei suoni alfabetici. Alaśiṅgabhaṭṭa specifica nel commento alla SS che si tratta dei cinquanta fonemi dell'alfabeto sanscrito comincianti dalla vocale *a* e terminanti con la sillaba *kṣa*; questa concezione si ritrova nei testi *śaiva*, secondo i quali il cammino dei fonemi è appunto costituito da questi cinquanta fonemi[101], e in un passo del cap. XXIX del LT in cui ne viene suggerita una realizzazione grafica; ma sembra non trovare conferma nel testo della stessa SS (e del cap. XX del LT che da essa dipende), che ne considera solo quarantanove. Ad ogni modo, diciamo che c'è una fase iniziale nella manifestazione del Signore nel cammino dei fonemi, in cui si ha unicamente una vibrazione, caratterizzata appunto da una vocalità indistinta, e una fase successiva in cui in questa vibrazione si differenzia via via la molteplicità, caratterizzata dalla serie alfabetica. Entrambe le fasi costituiscono momenti dello Śabdabrahman. Anche nel cap. XVI dell'ABS, che abbiamo in parte già esaminato, nei versi in cui viene descritta l'evoluzione della *kriyāśakti* (e si tenga presente che nei vv. 46 ss. del cap. XXIX del LT i sei cammini vengono definiti come sei differenti aspetti della *kriyāśakti*, ovvero come le sei ruote di Sudarśana, di cui appunto si dà la descrizione; cfr. Tav. I, fig. 1; Tav. II), il primo momento di questa evoluzione viene rapportato al suono indistinto del *nāda* supremo, simile a quello di una profonda campana; mentre il momento successivo viene ricondotto alla progressiva emergenza delle varie potenze (le vocali, ecc.) interne alla divinità (le quali rappresentano appunto il graduale comparire dell'oggettività nell'orizzonte della pura soggettività; cfr. LT XIX, 1 ss) a partire dal *bindu*, la 'goccia' o 'punto', il luogo cioè in cui esse sono concentrate[102]. Dal cammino dei fonemi si evolve il cammino delle *kalā*, ovvero dei sei attributi divini a partire dalla conoscenza (*jñāna*). Il cammino delle *kalā* è la prima manifestazione percepibile dello Śabdabrahman. Mentre, come abbiamo detto, nella sua forma *śabdamūrti* è possibile percepirlo solo in virtù della grazia, perché in tale forma è inafferrabile dal pensiero e dall'indagine (cfr. SS XIX, 131-132), essendo essenziato delle *kalā*, esso è percepibile da tutti i devoti. Nei testi *śaiva*, di orientamento *advaita* e *dvaita*, il cammino delle *kalā*, in quanto pervasore (*vyāpaka*) di tutti gli altri, è considerato il principale dei cammini[103] (nella SS, invece, il principale di tutti i cammini, che può essere definito il

[101] Il cammino dei fonemi consiste nella serie dei cinquanta fonemi, che possono essere misti o non misti (disposti cioè secondo la *mātṛkā* o la *mālinī*; cfr. TĀ XVI, 143; 332; vol. IX, p. 166; *Mahārthamañjarīparimala* 27), disposti secondo l'ordine di riassorbimento (*saṃhārakrama*), nel caso essi siano intesi come il cammino per la liberazione, e disposti secondo l'ordine di emissione (*sṛṣṭikrama*), nel caso stiano a rappresentare le energie creatrici dell'universo. Cfr. PADOUX 1990: 338 ss.

[102] Cfr. anche il comm. di Alaśiṅgabhaṭṭa ai versi 63-68 del II cap. della SS.

[103] Cfr. SvT IV; *Ratnatrayaparīkṣā*, 85cd ss; *Kālottarāgama* VIII; XIII; BRUNNER 1977: 174-176,

pervasore di tutti gli altri, è il cammino dei fonemi); esso è composto dalle cinque compagini: *nivṛtti, pratiṣṭhā, vidyā, śāntā* e *śāntātīta*[104]. Queste sono citate anche in due passi del LT (XXXV, 14-16; LIII, 11-12), ma in entrambi i casi sono spiegate in modo diverso da come sono esposte nelle scritture *śaiva* e *śākta* e nelle varie opere che a queste si ispirano. Dal cammino delle *kalā* si evolve quello dei princìpi, che nei testi *śaiva* comprende le varie realtà a partire dalla terra fino allo Śiva dei princìpi (cfr. ad es. la *Ratnatrayaparīkṣollekhinī*, 87cd-88ab e il TS VIII), ma che nelle Saṃhitā è composto unicamente dai quattro *vyūha* e, stando al LT, dalle divinità *vibhava* e da tutte le altre del cammino puro (cfr. LT XXI, 8; XXII, 16). Il cammino dei mantra deriva da quello dei princìpi. In alcuni testi *śaiva* viene specificato che questo consiste soltanto in alcuni mantra particolari (diversi a seconda delle scuole o testi): i *bījamantra* ovvero i fonemi della *mātṛkā* o della *mālinī*[105] uniti all'*anusvāra* e raggruppati in dieci mantra (*hamsaṃṣaṃśaṃ, vaṃlaṃraṃyaṃ*, ecc.), oppure i *brahmamantra* (i mantra dei cinque volti di Śiva: Sadyojāta, ecc.) associati agli *aṅgamantra* (*hṛdaya°, śiras°, śikhā°, kavaca°, astra°* e *netra°*)[106]. Nella SS si dice che essi sono quelli delle membra (*aṅgamantra*), cioè quelli connessi a piccole parti delle *kalā* (cfr. SS XIX, 134). Dal cammino dei mantra si evolve quello dei piani, cioè quello dei quattro *pada*, *turya*, *suṣupti*, ecc. Nel LT viene specificato che questi piani sono i quattro livelli di coscienza del meditante: «La tetrade composta dallo stato di veglia, di sogno, di sonno profondo e dal quarto [stato] deve essere conosciuta come la forma del cammino dei piani. Nello stato di veglia operano i sensi esterni; quando i sensi esterni vengono offuscati dall'oscurità e perdono i loro poteri, cominciano a funzionare i sensi interni, che registrano le semplici impressioni latenti. Questo è lo stato di sogno; quando esso viene meno, si manifesta lo stato di sonno profondo. Quando un saggio, che non è offuscato dall'oscurità ed è pieno di *sattva*, ha completamente interrotto il funzionamento sia dei sensi esterni, sia di quelli interni, ottiene un *continuum* [mentale] di puro *sattva*, che è detto il quarto stato. Questa è una definizione del cammino quadruplice dei piani a partire dallo stato di sonno profondo che, eccetto il quar-

nota 28. Nello *Śivapurāṇa* (cit. in DVIVEDI 1982B: 20-21) viene detto che le varie *kalā*, *nivṛtti*, ecc., provengono dalle cinque potenze della Śakti suprema (*cid, ānanda, icchā, jñāna* e *kriyā*), che sono le autrici delle cinque operazioni del Signore.

[104] Le cinque compagini contengono i trentasei princìpi e questi a loro volta i centodiciotto mondi. Cfr. il passo iniziale del cap. X del TS (ed. p. 109): *uktas tāvat tattvādhvā / kalādyadhvā tu nirūpyate, tatra yathā bhuvaneṣv anugāmi kiṃcidrūpaṃ tattvam ity uktam, tathā tattveṣu vargaśo yad anugāmi rūpaṃ tat kalā - ekarūpakalanāsahiṣṇutvāt* / «Esposta la via dei princìpi, rimane ora da esporre la via delle compagini. A quel modo, in effetto, che i princìpi sono, come si è detto, la forma comune che si estende ed inerisce a più mondi, così le compagini - così chiamate appunto perché compaginano più cose diverse in una forma unica - sono la forma comune che si estende e inerisce a più princìpi, collettivamente» (trad. Gnoli, p. 192). Cfr. *Śivapurāṇa* (cit. in DVIVEDI 1982B: 20-21; 33-34); si veda pure il comm. di Śivopādhyāya al passo dello SvT cit. in VBh, 56.

[105] Sulla *mālinī* cfr. TĀ XV, 121 ss.

[106] Su tutto ciò cfr. PADOUX 1990: 344-348. Sugli *aṅgamantra* cfr. oltre, pp. 84-85.

to, fanno parte del cammino impuro della creazione»[107]. Nei testi *śaiva* la parola *pada* viene intesa nel senso di 'parola' e quindi il cammino è considerato composto da parole, sillabe, gruppi di sillabe o anche da frasi che hanno più o meno le stesse funzioni dei mantra o delle *vidyā*. Il cammino dei mondi è l'ultimo a evolversi; secondo la SS (XIX, 136) esso è costituito da quattordici terre (i sette mondi e le sette regioni sotterranee); secondo il LT, dai vari princìpi che costituiscono il tutto. Nel v. 27cd del cap. XXII di quest'opera, infatti, si legge: *māyādikṣitiparyantā yoktā bhuvanapaddhatiḥ*, mentre nelle stanze 53-54ab del cap. XXIX, a proposito della ruota dei mondi viene detto: «Nell'ultima ruota, il *bhuvana*, che si estende nei mondi e nei loro oggetti, il tempo occupa l'asse; l'immanifesto il mozzo; il *mahat* ecc. occupano la rete dei raggi; la mente, l'udito, con i loro oggetti, ecc., che sono modificazioni [della *prakṛti*], occupano la circonferenza»[108]. Negli Āgama e in varie opere *śaiva* viene detto che il cammino dei mondi è composto da centodiciotto mondi (cfr. TĀ XVI, 114 ss).

Nel cap. LI della ŚPS (vv. 18 ss) vi è un riferimento ai cammini in accordo alla dottrina del LT XXI (i vv. sono gli stessi) e della SS (XIX)[109], mentre nel cap. XXIV[110] i cammini vengono interpretati in modo completamente diverso. Leggiamo, infatti, che il cammino dei princìpi è composto dai venticinque princìpi; quello dei mondi, dai sette mondi (*satyaloka,* ecc.); quello dei *pada* dalle sette regioni sotterranee (*atala,* ecc.); quello del tempo (*kāla*) dai quattordici *manu* (Svayambhū, ecc.), dai quattro *yuga* (*kṛta,* ecc.), dai cinque anni di un lustro (*saṃvatsara,* ecc.), dai due corsi del sole sopra e sotto l'equatore celeste (*dakṣiṇāyana* e *uttarāyaṇa*), dalle sei stagioni (*vasanta,* ecc.), dai dodici mesi (*mārga,* ecc.), dalle due quindicine della luna (*śuklapakṣa* e *kṛṣṇapakṣa*) e, infine, da notte (*rajanī*), giorno (*divasa*), alba (*sandhyā*), vespro (*yāma*) e dalle altre suddivisioni temporali: *muhūrta, nāḍī, kṣaṇa, kāṣṭhā, lava* e *truṭi*[111]; il cammino delle caste

[107] LT XXII, 22cd-27ab: *jāgratsvapnau suṣuptiś ca turyaṃ ceti catuṣṭayam // jñeyaṃ padādhvano rūpaṃ jāgrad bāhyendriyakramaḥ / bāhyendriyāṇāṃ tamasābhibhūte vibhave sati // antaḥkaraṇavṛttir yā saṃskāraparipeśinī / sā svapna iti vijñeyā tadabhāve suṣuptikā // tamasānabhibhūtasya sattvasthasya vipaścitaḥ / bāhyāntaḥkaraṇasthāyā vṛtter uparame sati // śuddhasattvaprasādasya saṃtatis turyasaṃjñitā / evaṃ caturvidhe mārge nirdiṣṭe 'smin padābhidhe // turyavarjaṃ suṣuptyādir aśuddhāṃ bhajate gatim /.*

[108] *kālākṣaṃ nābhigāvyaktaṃ mahadādyarapañjaram / manaḥśrotratadarthādivikāraparimaṇḍalam // lokalaukikaparyantaṃ bhuvanaṃ cakram antimam /.* Cfr. Tav. II.

[109] Il LT e la ŚPS hanno molti versi in comune. Allo stato attuale è difficile determinare con esattezza l'epoca di composizione di queste Saṃhitā e dire quale delle due sia precedente all'altra. Entrambe devono essere piuttosto tarde, poiché, come ha fatto notare V.Raghavan (ed. ŚPS p. G), la ŚPS include un verso dello *Stotraratna* di Yāmunācārya e il LT, come ha fatto notare N.Ilari (1976), riporta al suo interno interi brani del SP di Vāmanadatta (prima metà del X sec.) (uno schema completo delle corrispondenze tra il SP e il LT è in TORELLA: di prossima pubblicazione). Cfr. anche TOKUNAGA 1990: 56, 59-60.

[110] Cfr. vv. 146 ss (ed. pp. 199-201).

[111] Un *muhūrta* corrisponde a 48'; una *nāḍī* a 24'; lo *kṣaṇa* ad un *muhūrta* oppure a quattro quinti

(*varṇa*) è composto dai *brāhmaṇa*, dagli *kṣatriya*, dagli *ūruja* (anche detti *vaiśya*) e dagli *śūdra*; quello dei mantra dall'*udgītha*, dall'*aṣṭārṇa*, dallo *dvādaśamanu* e dallo *ṣaḍarṇa*.

Esaminiamo adesso come viene descritto il processo della purificazione dei cammini secondo la SS e il LT. L'adepto deve anzitutto abbandonare i cammini impuri (*asita*), che fanno parte della creazione impura (cfr. SS XIX, 137-138ab e *Bhāṣya*). I mantra hanno una grande importanza, perché svolgono una parte attiva nel processo di ascensione verso lo Śabdabrahman; essi conducono colui che osserva le prescrizioni e le varie norme religiose e morali nel proprio cammino, al fine di fargli ottenere i vari poteri soprannaturali (*siddhi, ṛddhi*). Chi si mostra indifferente a questi poteri viene condotto nel cammino dei princìpi, i quali, secondo la SS, a loro volta, conducono l'adepto nel cammino delle *kalā*. Qui, Vāsudeva, che rappresenta l'insieme dei sei attributi divini, porta costui nel cammino dei fonemi, ossia nello Śabdabrahman. È dalla conoscenza dello Śabdabrahman poi, che si trascende anche questo piano e quindi la sfera di ciò che è condizionato e si accede al piano supremo del Parabrahman. Nel LT queste azioni salvifiche sono tutte svolte dai mantra: nei vv. 13 e 19 del cap. XXII viene detto che il cammino dei mantra e il cammino dei fonemi sono i più importanti; nel cap. XXI leggiamo: «I mantra fanno gioire il *puruṣa* che è preso da attaccamento (*rāga*) e che sta nelle quattordici parti, cioè nel cammino naturale dei mondi e nel cammino naturale dei piani a partire da *suṣupti*, eccetto il quarto piano. I mantra che sono favorevoli alla grazia conducono la persona, che è sotto la guida del maestro e i cui sensi sono sotto controllo, oltre il cammino dei mondi e il cammino dei piani; facendo nascere in esso un senso di non attaccamento, lo guidano, passo dopo passo, lungo il cammino dei princìpi, delle parti e dei fonemi. Dopo aver ottenuto la grazia dei mantra, colui che ha rimosso tutti i legami [del *saṃsāra*] entra nel Brahman eterno che è detto Lakṣmīnārāyaṇa»[112]. Sia nella SS, sia nel LT viene detto che chi si trova nel cammino dei fonemi, cioè nello Śabdabrahman, è libero dai cinque cammini e dai cinque rivestimenti (*kośa*); ciò significa che egli ha ovviamente percorso i cinque cammini precedenti a quello dei fonemi e che è privo di tutti i rivestimenti della potenza, eccetto lo *śaktikośa*. Secondo il P., come abbiamo accennato, la creazione viene divisa anche in sei piani, detti *kośa*, che rappresentano sei modi di esistenza della Śakti. Lo *śaktikośa* si ha quando la potenza è nella sua forma trascendente, mentre gli altri rivestimenti sono caratterizzati dalle varie forme di en-

di un secondo; la *kāṣṭhā* corrisponde ad un secondo (ma esistono anche altre possibilità), il *lava* è mezzo secondo e la *truṭi* corrisponde a un quarto di secondo. Cfr. *Bṛhatsaṃhitā*, cap. II.

[112] LT XXI, 24cd-28: *prakrīḍhayanti puruṣaṃ mantrā rāgeṇa rañjitam // carurdaśavibhāgasthe prākṛte bhuvanādhvani / turyavarjaṃ suṣuptyādye prākṛte ca padādhvani // ācāryadṛṣṭipātasthaṃ puruṣaṃ saṃyatendriyam / prasādasumukhā mantrā uttārya bhuvanādhvanaḥ // padādhvanaś ca vairāgyaṃ janayantaḥ pade pade / kramāt tattvakalāvarṇapadavīṣu nayanti tam // māntraṃ prāsādam āsādya nirdhūtāśeṣabandhanaḥ/ lakṣmīnārāyaṇākhyaṃ tad viśati brahma śāśvatam //*; cfr. anche SS XIX, 142cd-150ab.

tità materiali che essa assume. Affermare che il devoto non è ancora libero dallo *śaktikośa* significa dire che egli si trova ancora in un piano condizionato, sebbene elevato. Allo *śaktikośa*, infatti, appartengono tutte le realtà divine della creazione pura[113]. Il cammino dei fonemi rappresenta il punto di arrivo dell'ascesa del *sādhaka*, poiché è dalla conoscenza di esso che costui ottiene l'uguaglianza con il Beato (o – secondo il LT – l'uguaglianza con la potenza) e quindi l'accesso all'incondizionato; nella ŚPS leggiamo: «O nato da loto, ascolta il primo corso del cammino dei fonemi; conoscendolo il *sādhaka* ottiene la mia stessa natura»[114]. La conoscenza del cammino dei fonemi, indispensabile per accedere al piano supremo, è spiegata però in un modo non privo di oscurità e forse solo l'esperienza diretta di quanto viene descritto potrebbe renderci atti a capire pienamente il senso di quanto viene affermato nei testi. Un'esegesi, seppure non esaustiva, è comunque possibile.

Nella SS (XIX) descrivendo il processo evolutivo (*prabhavakrama*) e involutivo (*apyayakrama*) del cammino dei fonemi, si fanno due affermazioni che richiedono qualche spiegazione; in primo luogo si dice che a turno i due fonemi *a* e *ha* rappresentano lo *dvādaśānta*, in secondo luogo che nel processo evolutivo lo Śabdabrahman è caratterizzato dal suono (*śabda*), mentre nel processo involutivo è caratterizzato dalla 'luce' (*bhā*), ovvero dalla conoscenza. Questi concetti sono presenti anche nel LT (XX, 12) e nella ŚPS (L, 10) in relazione allo stesso discorso, ma in nessuno di questi testi viene spiegato il loro significato preciso. Per capire quanto abbiamo detto si deve tenere presente che i fonemi che rappresentano il cosmo sono divisi in dodici gruppi (tanti quanti sono i *vyūhāntara*)[115] di quattro suoni ciascuno (16 vocali e 32 consonanti nel processo evolutivo e 15 vocali e 33 consonanti nel processo involutivo); ogni gruppo corrisponde ed è presieduto da uno dei quattro *vyūha*. Un fonema resta fuori da questi raggruppamenti. Nel caso del processo di riassorbimento dell'universo, esso è il fonema *a*, il quale rappresenta pertanto il momento della pura soggettività, quello in cui la molteplicità è tutta raccolta in sé stessa all'interno della divinità e non è ancora manifesta; mentre, nel processo di emanazione dell'universo, è il fonema *ha*, il livello di massima differenziazione, il punto finale della creazione; entrambi i fonemi rappresentano lo *dvādaśānta* nella misura in cui si trovano alla fine dei dodici sostegni o 'concentrazioni' (*dhāraṇā*) che rappresentano le stazioni di questa progressiva evoluzione o involuzione cosmica. Solitamente lo *dvādaśānta* (lett. 'che sta alla fine delle dodici [dita]') è l'ultimo dei *cakra* del corpo umano situato dodici dita oltre la testa (ma esiste un altro *dvādaśānta* oltre il naso)[116] e rappresenta il punto finale dell'a-

[113] Cfr. LT VI; GUPTA 1972: XXVIII-XXX.

[114] ŚPS L, 1cd-2ab: *śṛṇu varṇādhvano rītim ādyāṃ kamalasaṃbhave // prāpnoti yatparijñānāt sādhako matsvarūpatām /*; nel LT (XX, 3) è la potenza (*Śrī*) che fa il discorso e non il Beato.

[115] Cfr. GUPTA 1972: 60 nota 3.

[116] Cfr. ad es. TĀ VI, 61; *Śivasūtravārttika* III, 45.

scesa della *kuṇḍalinī* (lett. 'la serpentina')[117], il luogo in cui l'energia vitale individuale dello yogin si riunisce con il Signore[118]. Questi due processi però possono essere visti secondo un'altra prospettiva. I quarantanove fonemi dell'alfabeto sanscrito (privi in questo caso della sillaba *kṣa*), disposti nelle due serie, una ascendente e una discendente, non corrispondono solo all'evoluzione e all'involuzione delle varie realtà sul piano cosmico, ma, abbiamo già detto, anche a quelle dei vari processi mentali che sono sempre inestricabilmente connessi alla parola. L'evoluzione dei fonemi non è solo l'evoluzione delle realtà che essi designano, ma rappresenta anche il dispiegamento della coscienza; allo stesso modo l'involuzione dei fonemi corrisponde a un ritrarsi della coscienza in sé stessa. Porre la necessità di conoscere il cammino dei fonemi significa ribadire da un altro punto di vista i concetti espressi all'inizio. I vari fonemi (non a caso detti *śabda*), infatti, nel processo evolutivo e in quello involutivo, vengono rapportati via via a tutta una serie di realtà (i quattro piani, i quattro stati, i quattro livelli della parola e i quattro *vyūha*) che rappresentano le fasi del graduale manifestarsi della coscienza[119]. In questo contesto, il quarto livello della parola corrisponde al punto terminale dell'ascesa del devoto nel cammino dei fonemi, lo *dvādaśānta*, ovvero il luogo in cui risiede lo Śabdabrahman (cfr. SS XIX, 158; cfr. anche LT XXXV, 38-39). L'esposizione di quest'ultimo concetto ci consente di avanzare un'ipotesi circa l'altra questione che ci proponevamo d'indagare: nel brano in cui i processi evolutivo e involutivo si pongono in relazione rispettivamente con il suono e la luce, potrebbe esserci un riflesso del pensiero di Bhartṛhari, secondo cui non c'è soluzione di continuità tra il momento 'luce' (che nelle SS è associato al processo involutivo e nel LT e nella ŚPS a quello evolutivo), ovvero il momento della pura sensazione, in cui la coscienza è tutta rinchiusa in sé stessa e non è manifesta nelle forme discorsive del pensiero, e il momento che potremmo definire 'suono', associato dalla

[117] Sul risveglio della *kuṇḍalinī* cfr. JS XII, 115; ABS XXXII, 11-12; XXXIII *passim*; LT L, 143-149; PADOUX 1990: 145; LT L, 38-40. Il corpo interno è la rappresentazione microcosmica del macrocosmo. Esso consiste in dodici loti che partono dall'*ādhārapadma* e finiscono con lo *dvādaśānta*. Sui *cakra* in rapporto ai fonemi cfr. GUPTA 1979: 172-179; 184-185.

[118] Cfr. VBh, 28-30 con la *Vivṛti* di Śivopādhyāya. Nello SvT, il cammino dei fonemi viene messo in rapporto con il *prāṇa*. Cfr. SvT IV, 247-248 (ed. vol. II, p. 156); nel TĀ VI, 37 (p. 212) Abhinavagupta afferma che la prima triade dei cammini (*varṇa, mantra* e *pada*) è basata sul soffio vitale. Cfr. PADOUX 1990: 337-338; 347-348.

[119] Nel testo della SS (XIX, 151cd-154) il cammino dei fonemi viene rapportato solamente ai quattro *vyūha* e ai quattro stati, *viśrāma*, ecc., ma Alaśiṅgabhaṭṭa interpreta la SS in modo da far rientrare in un'unica visione le dottrine in essa esposte e quelle del LT. In quest'ultimo, come abbiamo già accennato, viene fatta un'equiparazione (di cui non c'è presenza nella SS) tra i quattro *vyūha* e i quattro livelli della parola; essa viene ripresa da Alaśiṅgabhaṭṭa funzionalmente in questo contesto, per cui i fonemi che sono divisibili in tre insiemi di dodici unità più un suono soltanto, sono omologati ai quattro livelli della parola. Non si deve pensare però che dietro le varie presentazioni schematiche ed equiparazioni di vari livelli di realtà o categorie ci sia sempre una visione unitaria e sistematica. Sul rapporto tra i livelli della parola e il cammino dei fonemi nel Trika, cfr. PADOUX 1990: 342-343.

SS al processo evolutivo (mentre dal LT e dalla ŚPS a quello involutivo), in cui l'unitaria realtà di parola-pensiero si dispiega nelle sue forme articolate della *vaikharīvāc*[120].

C'è un altro punto sul quale è necessario fare una breve riflessione, che ci darà l'opportunità di ricollegarci a quanto si diceva all'inizio del § 3. Nella descrizione del cammino dei fonemi offerta dalla SS e dal LT si dice che ci sono delle cose che l'adepto deve abbandonare (il cammino dei mondi e i primi tre piani) e delle cose che esso può trattenere (il quarto piano e i restanti cammini). In un altro verso si dice che abbandona anche le cose che potrebbe trattenere, perché è divenuto a esse indifferente e questo comporta per lui la possibilità di accedere ai cammini superiori. Dal contesto generale sembra di capire che abbandonare non significa 'rifiutare' o 'negare' certe realtà, ma piuttosto significa non provare attaccamento (*rāga*)[121] verso di esse. Nei testi, infatti, non si dice che il liberato non ha più i poteri (*siddhi*), ma si afferma semplicemente che esso è indifferente ai poteri. In altre parole, volendo dare un'interpretazione d'insieme, le scritture sembrano suggerirci che esiste un primo momento del cammino spirituale in cui il devoto percepisce la realtà fenomenica dalla quale prima era condizionato[122] come opposta a lui e come oggetto di dominio, una realtà ontologicamente meno vera di quella assoluta; mentre c'è un secondo momento in cui questa stessa realtà gli appare come una forma dell'*essere*. Se non si assume questa seconda prospettiva, c'è il rischio di rimanere in un orizzonte dualistico, che pone il piano dell'essere come uno stato lontano, realizzabile solo se si rinuncia a quello attuale. A questo proposito Abhinavagupta scrive nel TĀ: «Tutto questo cammino sta perciò riposato nel-

[120] Cfr. GNOLI 1979: 26 ss (cfr. anche *Īśvarapratyabhijñākārikā* e *Vṛtti* I, 5, 19; TORELLA 1994B: 125 note 41 e 42; 1992: 331-332). Nella ŚPS (L, 9) e nel LT (XX, 11) queste corrispondenze vengono presentate in forma inversa: *prabhavāpyayayogena bhārūpadhvanilakṣaṇaḥ / sakārāntas tv akārāc ca hakārād ānta eva ca //* «In connessione col processo evolutivo che inizia dal fonema *a* e finisce con il fonema *sa*, [lo Śabdabrahman] è caratterizzato dal suono, mentre, in connessione col processo involutivo che inizia con il fonema *ha* e termina con il fonema *ā*, è caratterizzato dalla conoscenza». V. Krishnamacharya specifica che il processo involutivo è caratterizzato dalla conoscenza, poiché è essenziato di *parā* (LT, ed. p. 68).

[121] Cfr. LT XLIV, 95 ss.

[122] La parola, che si basa sui fonemi, è considerata talora come una potenza offuscatrice. Negli *Śivasūtra* (I, 3) leggiamo: *yonivargaḥ kalāśarīram*. Bhāskara commenta questo aforisma con le seguenti parole: *yonayaḥ śaktayo jñeyāś catasraḥ sarvakāraṇam / ambā jyeṣṭhābhidhā raudrī vāmā ca śivamūrtayaḥ // tāsāṃ vargaḥ samūhaḥ syāt taccharīraṃ kalāsu ca // akārādikṣaparyantā kalās tāḥ śabdakāraṇam // mātaraḥ śaktayo devyo raśmayaś ca kalāḥ smṛtāḥ / etāḥ śabdānuvedhena pratyayodbhāsikāḥ paśoḥ // tenāsau bhogyatāṃ yāti tāsāṃ svavibhavaṃ yataḥ / tasya luptaṃ tadutthena jñānābhāsena sarvadhā //* (ed. pp. 6-7) «Le matrici devono conoscersi come le quattro potenze Ambā, Jyeṣṭhā, Raudrī e Vāmā, le quattro manifestazioni materiali di Śiva che sono la causa di tutte le cose. Il gruppo (*varga*), ovvero l'aggregato di queste costituisce il suo corpo nelle energie offuscatrici (*kalā*). Le *kalā*, che iniziano con la *a* e finiscono con la *kṣa*, sono la causa della parola. Queste energie offuscatrici sono chiamate 'madri', 'potenze', 'dee' e 'raggi'. Esse manifestano le attività mentali del *paśu* in virtù di una compenetrazione con la parola. Così egli diviene il loro oggetto di fruizione, poiché è continuamente privato del suo potere a causa del riflesso di conoscenza che sorge da esse».

la coscienza. Il cammino non è altro che la manifestazione da parte di Maheśvara, della coscienza onnipervadente e quindi incorporea ed inattiva, la manifestazione, dico, dei corpi e delle azioni. La scelta della parola "cammino" (*adhvan*) per denotare tale realtà, si deve a questo, che mentre esso, per coloro che non han superato la dualità è proprio un cammino, nel senso che è causa di graduale ottenimento del piano da raggiungere, per quelli invece che son risvegliati rappresenta semplicemente un fruibile da divorare» (trad. Gnoli, p. 211)[123]. Secondo questa ottica, gli oggetti[124], lo stesso mondo del *saṃsāra* e perfino il dolore che in esso è presente non sono elementi che restano fuori dal processo di liberazione, ma realtà che possono essere, per così dire, "mangiate", cioè assimilate all'interno dell'*essere*[125]. Man mano che l'adepto percorre i sei cammini, uno dopo l'altro, percepisce via via in modo differente rispetto all'inizio la realtà del mondo, di sé e dello stesso cammino spirituale. La differenza che c'è tra il piano della realtà e il piano dell'irrealtà, verità e non verità, gli appare valida solo sul piano didattico, ma non dal punto di vista assoluto.

§5. MANTREṆA STHĀPYATE DEVO MANṬREṆAIVA VISṚJYATE (ŚPS LI, 75cd).

La trattazione dei mantra nelle Saṃhitā del P. non diverge sostanzialmente da quella presente nelle scritture di altre scuole; noi ne esamineremo solo alcuni temi essenziali. In linea di massima, nei testi viene ribadito il potere dei mantra e la loro origine divina[126]; quello che cambia (anche tra le stesse Saṃhitā del P.) è il

[123] TĀ VI, 28cd-30 (vol. 4, pp. 29-31): *ataḥ saṃvidi sarvo 'yam adhvā viśramya tiṣṭhati // amūrtāyāḥ sarvagatvān niṣkriyāyāś ca saṃvidaḥ / mūrtikriyābhāsanaṃ yat sa evādhvā maheśituḥ // adhvā krameṇa yātavye pade saṃprāptikāraṇam / dvaitināṃ bhogyabhāvāt tu prabuddhānāṃ yato 'dyate //.*

[124] Nelle Saṃhitā viene spesso ribadita l'importanza di un'adorazione condotta con il sostegno delle immagini (*arcā*); cfr. ad es. ParS III, 5-8.

[125] Nella *Śivadṛṣṭi* (V, 9) viene detto che Śiva è anche nel dolore: *duḥkhādinā viśeṣaś cet tatrāpy aśivatā na ca / duḥkhe 'pi pravikāsena duḥkhārthe dhṛtisaṃgamāt //* «Se ci fosse obiettato che il dolore, ecc., è diverso da Śiva, la «śività», risponderemmo, è presente anche nel dolore. Śiva, infatti, risplende anche nel dolore ed anche perciò davanti ad una cosa dolorosa possiamo provare un sentimento di soddisfazione» (trad. Gnoli PTV, p. 33). Il v. 9cd è cit. anche nell'*Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī* I, IV, 4 (ed. p 50); I, V, 11 (ed. p. 181). In un altro v. della *Śivadṛṣṭi* (VII, 105) leggiamo: *sukhe duḥkhe vimohe ca sthito 'haṃ paramaḥ śivaḥ / pratipāditam etāvat sarvam eva śivātmakam //* (il v. è cit. in PTV, ed. p. 200).

[126] Cfr. JS VI, 59-60ab; XIV, 89; XVIII, 83; NT XXI, 19; *Kiraṇāgama Vidyā°* III, 18ab. Nel *Rauravāgama* (*Vidyā°* III, 28; ed. vol. I, p. 9) leggiamo: *sarve mantrātmakā devāḥ sarve mantrāḥ śivātmakāḥ / śivātmakam idaṃ jñātvā śivam evānucintayet //*. Cfr. LT XVIII, 36-38: *vyomny ahaṃ parame divyā hy anantākṣaramālinī / iyadvitativistīrṇā pūrṇāhaṃtāhamādimā // mantrāṇāṃ jananī jñeyā bhuktimuktipradāyinī / udyanti mantrakallolā matta eva cidambudheḥ // māmāśritya vivartante yānti cāstaṃ muhurmayi / saṃvidānandasaṃdohasundarāḥ śabdadehakāḥ //* «Nello spazio supremo io sono la divina girlanda di sillabe senza fine che si estende per tutta l'estensione [dello spazio], la piena, originale iità. Io sono conosciuta come la generatrice di tutti i mantra, colei che conferisce sia le fruizioni, sia la liberazio-

tipo e il numero dei mantra e le divinità a cui vengono rivolti. I *vyūha*, gli *avatāra*, Lakṣmī, ecc. hanno ciascuno il proprio mantra che esprime la loro essenza e potere[127]. Nella JS leggiamo: «[Il mantra] è il sostegno di qualità come la piccolezza (*aṇiman*) ecc., è datore del potere di uscire dal diaframma (*pātāla*) [che chiude il *brahmarandhra*]. Per colui che desidera la liberazione è datore di liberazione; per chi desidera la fruizione è datore di fruizione; per chi desidera il potere è datore di potere, per chi desidera la ricchezza è datore di prosperità. [Il mantra] conferisce al *sādhaka* che gli è correttamente devoto qualsiasi cosa egli desideri, basta solamente che [lo] pronunci»[128]. Nella SKS si legge: «Ascolta! Esporrò secondo regola la lista dei mantra. La conoscenza dei mantra è definita la conoscenza superiore a tutte le [altre] conoscenze. Tutte le azioni hanno per radice i mantra [...]. Il Beato, Viṣṇu, il Signore, essenziato di mantra, ha per radice i mantra. Senza mantra non si può mandare a effetto nessuna cosa nei tre mondi. È in grado di portare a realizzazione solo quel mantra che ha per nome 'Śabdabrahman'. Il Brahman mi disse che il Beato stesso è contenuto in questo mantra»[129].

Nelle Saṃhitā i mantra sono classificati in vari modi; alle volte sono analizzati in base al metro (*chandas*)[130], talora in base alla divinità a cui sono rivolti, oppure al fine che sono in grado di far ottenere. In linea generale tutte riconoscono, ad es., che il *paramantra* conferisce la sola liberazione, i *vyūhamantra* e i *vyūhāntaramantra* la liberazione e le fruizioni, i *vibhavamantra* le sole fruizioni[131]. Ma i mantra possono essere classificati anche in altri modi: in base al posto che hanno nella creazione pura, al potere che possiedono e al livello di parola a cui appartengo-

ne. Da me che sono l'oceano della coscienza sorgono i mantra come onde. Queste manifestazioni sonore, belle concentrazioni di coscienza e beatitudine, si evolvono da me che sono il loro substrato e ripetutamente si riassorbono in me».

[127] Le divinità hanno tre forme concrete (*mūrti*): personificazioni (*devatāmūrti*), diagrammi simbolici (*yantramūrti*) e suono (*mantramūrti*). Cfr. PADOUX 1990: 50-51; 83; 85. Il potere (*bala*) della divinità inerisce in prima istanza alla forma mantrica e si estende alle altre forme per derivazione. I mantra sono *vācaka*, mentre le personificazioni e i diagrammi sono *vācya*. Cfr. DVIVEDI 1982B: 31. Sui mantra indirizzati a Lakṣmī, cfr. in particolare JS XXVII.

[128] JS VI, 70cd-72: *aṇimādiguṇādhāraḥ pātālotthānasiddhidaḥ // mokṣado mokṣakāmasya bhogakāmasya bhogadaḥ / rājyado rājyakāmasya dhanakāmasya bhūtidaḥ // yān yān prārthayate kāmān sarvān vai sādhakāya ca / dadāty uccāramātreṇa samyak tadbhāvitātmane //.*

[129] SKS *Brahma°* XI, 1-4ab: *mantrakośaṃ pravakṣyāmi yathāvat taṃ nibodhata / jñānānāṃ paramaṃ jñānaṃ mantrajñānaṃ pracakṣate // mantramūlāḥ kriyāḥ sarvā* [...] / *mantramūlo hi bhagavān viṣṇur mantramayaḥ prabhuḥ // na mantreṇa vinā kiṃcit kṛtyam asti jagattraye / śabdabrahmasamākhyāto mantra eva prasādhakaḥ // yathā brahmā mamācaṣṭa mantre 'smin bhagavān svayam /*. Nella JS (XIV, 69) leggiamo: *ekasya mantranāthasyāpy antarbāhyoditasya ca / yad aikyaṃ taṃ japaṃ viddhi lakṣasaṃkhyādhikaṃ mune //* «Una sola recitazione di un solo Signore dei mantra, sia che venga fatta mentalmente, sia che venga fatta ad alta voce, equivale, o asceta, ad altre centomila». Il verso è cit. in SpPr 26 (ed. p; 35); la presente cit. segue l'ed. della SpPr. Quella della JS è la seguente: *ekasya mantranāthasya antarbāhyoditasya ca / yadaikaṃ tajjapo vipra lakṣasaṃkhyābhidho bhavet //*. Cfr. anche ParS XIII, 63cd-64.

[130] Sul metro dei mantra cfr. SKS *Ṛṣi°* VII.

[131] Cfr. GUPTA 1991: 234; cfr. però SS I, 22-27.

no[132]; nell'ABS (LI-LIX), ad es., i mantra *vaiṣṇava* sono esaminati secondo tre punti di vista: come grossi (*sthūla*), come sottili (*sūkṣma*) e come supremi (*para*)[133]. Nel LT si legge: «Il cammino delle terre deve conoscersi come impuro e coperto di polvere e fango. [In esso] i mantra fanno giocare sempre l'uomo appassionato, infatuato [dalle varie forme di piacere] manifestando[gli] le varie fruizioni che sono [in realtà] magie. [Quando egli] è visto gentilmente da un maestro con occhi compassionevoli, [questi mantra], risvegliando [in lui un senso di] non attaccamento, [lo] fanno passare nei vari *pada*. Da qui in poi, lo fanno avanzare via via nei cammini puri. Colui che è versato nello Śabdabrahman [cioè che risiede nel cammino dei fonemi] guidano verso la suprema Venerabile. I mantra eminenti sono supremamente purificatori. Essi sono di tre tipi: inferiori, intermedi e superiori. Quei mantra che sono le forme concrete degli dei strumentali a realizzare l'esistenza e che conferiscono frutti limitati, sono considerati dai saggi come appartenenti al tipo inferiore. I mantra che sono le manifestazioni concrete delle divinità *vibhava* e delle loro potenze sono del tipo intermedio; [i mantra] superiori sono le manifestazioni materiali dei *vyūha*. I mantra che si immergono completamente nel Brahman [supremo], la cui natura è identica a Lakṣmīnārāyaṇa, e che persistono nello stato di divenire e nello stato di esistenza, sono i mantra supremi. In tal modo la precedenza e la posteriorità [dei mantra] devono essere apprese dai loro conoscitori. Dal punto di vista della sacra scrittura, i mantra di tipo superiore sono presenti [unicamente] nel P.; quelli di tipo intermedio sono essenziati dei tre [Veda]; i mantra che appartengono ad altre scuole sono di tipo inferiore. I mantra le cui membra sono le *kalā* sono considerati superiori; quelli che hanno altre membra sono detti intermedi; i mantra senza membra sono inferiori. Ascoltami ancora, o Sureśvara, i mantra dotati di *bīja*, *piṇḍa*, ecc. sono detti superiori; quelli che sono interni a uno qualsiasi, il *bīja* e via dicendo, sono detti intermedi; i mantra che non sono connessi a *bīja*, ecc. sono detti inferiori»[134].

[132] Cfr. GUPTA 1991: 234. I mantra possono venire classificati anche in altri modi; sulla distinzione, ad es., tra mantra *kṣetra* e *kṣetrajña* cfr. LT XXI, 17-24.

[133] Per un riassunto di questi capitoli, cfr. SCHRADER 1916: 141-145. Sull'uso dei mantra vedici in questi capitoli dell'ABS, cfr. ANDREAS 1992.

[134] LT XXII, 28-39ab: *bhuvanādhvā sa vijñeyo hy aśuddho malapaṅkilaḥ / prakrīḍayanti mantrās te śaśvad rāgaparaṃ naram // tattadbhogendrajālāni darśayanto vimohitam / guruṇā sadayaṃ samyag vīkṣitaṃ karuṇādṛśā // uttārayanti vairāgyaṃ janayantaḥ pade pade / tataḥ śuddhamayān mārgān prāpayantaḥ śanaiḥ śanaiḥ // śabdabrahmaṇi niṣṇātaṃ prāpayeyuḥ parāṃ śriyam / evaṃvidhā mahātmāno mantrāḥ paramapāvanāḥ // trividhās te tu vijñeyā adhamā madhyamāḥ pare / bhavopakaraṇānāṃ ye deṵānāṃ mūrtitāṃ gatāḥ // antavatphaladā mantrās te jñeyā adhamā budhaiḥ / mantrā vibhavadevānāṃ saśaktīnāṃ tu mūrtayaḥ // te jñeyā madhyamā mantrā uttamā vyūhamūrtayaḥ / ye tu brahmāvagāhante lakṣmīnārāyaṇātmakam // bhavadbhāvavyavasthānās te mantrā uttamottamāḥ / evaṃ ca jyaiṣṭhyakāniṣṭhyaṃ vijñeyaṃ mantrakovidaiḥ // uttamāḥ pañcarātrasthā madhyamās tu trayīmayāḥ / tantrāntarasthā vijñeyā adhamāḥ śāstracakṣusā // kalāṅgā uttamā jñeyā anyāṅgā madhyamāḥ smṛtāḥ / anaṅgā adhamā mantrā bhūyaḥ śṛṇu sureśvara // bījapiṇḍādisaṃyuktā uttamāḥ parikīrtitāḥ / bījādyanyatamāntaḥsthā mantrā madhyamasaṃjñitāḥ // abījādiyutā jñeyā mantrā adhamasaṃjñitāḥ /.*

I mantra possono esere suddivisi in due parti (*bīja* e *pada*) o in quattro: *bīja, piṇḍa, saṃjñā* e *pada* (cfr. SS IX, ed. pp. 173-179; XIII, ed. p. 441; LT XXI, 11 ss)[135]. I *bīja* (lett. 'seme')[136] sono delle sillabe che rappresentano la parte essenziale del mantra, lo stesso potere divino. Nella SKS leggiamo: «Come la vita per i viventi e la mente per i sensi, così i semi, collettivamente, sono la vita per i mantra ed essi – non c'è dubbio – senza semi sono senza vita»[137]. La parte *piṇḍa* è costituita dalle combinazioni di vocali e consonanti che sono tra il *bīja* e il resto del mantra; la parte *saṃjñā* è il nome della divinità a cui appartiene il mantra, mentre la parte *pada* è quella vocativa e laudatoria[138]. Nel commento ai vv. 21cd-23 del cap. IX della SS (ed. p. 175), Alaśiṅgabhaṭṭa sostiene che le quattro parti del mantra, *bīja*, ecc., sono tutte trasformazioni (*pariṇāma*) del *praṇava*. Quest'ultimo corrisponde alla forma 'suprema' (*para*) della divinità; le parti *bīja, piṇḍa* e *saṃjñā* alla sua forma 'sottile' (*sūkṣma*) e la parte *pada* a quella 'grossa' (*sthūla*). Sia nel LT (XXI, 11ab), sia nella SS (IX, 41cd-43ab) queste quattro parti del mantra vengono connesse ai quattro piani, *jāgrat*, *suṣupti*, ecc. La parte *bīja* corrisponde al quarto piano. Nel LT leggiamo: «[Il cammino dei mantra] è caratterizzato dalla coscienza, è essenziato dei sei attributi, può essere distinto in quattro tipi: talvolta è *bīja*, talvolta *piṇḍa*, talora *saṃjñā* e tal'altra *pada*; o Vibudheśvara, *turya, suṣupti, svapna* e *jāgrat* sono rispettivamente *bīja*, ecc. Un *bīja* può contenere una o due vocali, può essere formato dall'unione di una vocale con una consonante o anche contenere diverse vocali. Le consonanti inserite tra [il *bīja* e il resto del mantra] costituiscono [la parte] *piṇḍa*; esse sono talvolta connesse con le vocali; *saṃjñā,* in associazione con *namas* e il *praṇava,* è il nome della particolare divinità a cui ci si rivolge. Viene detto *padātman* il mantra che consiste nell'unione di *kriyā* e *kāraka*, che è caratterizzato da lode e conoscenza e che è connesso alle molteplici *abhijñā*. Questo mantra dalle quattro [parti] è pienamente connesso alla divinità. [Questa], raggiunta dal mantra quadripartito, concede la *siddhi* desiderata»[139].

Ogni Saṃhitā presenta dei mantra suoi propri e relativamente pochi sono quelli comuni a tutti i testi o al maggior numero di essi[140]. I mantra più diffusi sono i cosiddetti 'pervasori' (*vyāpaka*): *oṃ praṇava* (*tāra*); *oṃ viṣṇave namaḥ*

[135] Nella SpPr si legge (ed. p. 34): *mantrāḥ bījapiṇḍapadanāmarūpāḥ.*

[136] Il *bīja* non è limitato da spazio e tempo, cfr. SS IX, 20-30.

[137] SKS *Śiva*° II, 9cd-10: *prāṇināṃ ca yathā jīva indriyāṇāṃ yathā manaḥ // tathā bījāni mantrāṇāṃ jīvabhūtāni sarvaśaḥ / bījahīnāś ca ye mantrā nirjīvās te na saṃśayaḥ //.*

[138] Cfr. LT XXI, 10-14.

[139] LT XXI, 10-15ab: *cillakṣaṇaḥ ṣaḍguṇātmā tasya bhedaś caturvidhaḥ / kvacitbījaṃ kvacidpiṇḍaṃ kvacitsaṃjñā kvacitpadam // turyaṃ suṣuptiḥ svapnaś ca jāgradbījādayaḥ kramāt / ekasvaraṃ dvisvaraṃ vā svaravyañjanayor dvayam // bījaṃ bahusvaraṃ vāpi vijñeyaṃ vibudheśvara / antarā harayaḥ piṇḍaṃ kvacitsvarasamāyutam // tattadvācyābhidhā saṃjñā namaḥpraṇavasaṃyutā / kriyākārakasaṃyogastutisaṃbodhalakṣaṇaḥ // nānābhijñāsamāyuktaḥ padātmā mantra ucyate / etac catuṣṭayaṃ mantraṃ saṃpūrnaṃ devatātmani // sā catuṣṭayasambaddhā siddhim iṣṭāṃ prayacchati /.*

[140] Cfr. anche SINGARAMMA 1991: 320-340.

(*ṣaḍakṣara*)[141]; *oṃ namo nārāyaṇāya* (*aṣṭākṣara*)[142]; *oṃ namo bhagavate vāsudevāya* (*dvādaśākṣara*)[143]. Nell'ĪS leggiamo: «In tal modo io ho descritto la natura propria dell'insegnamento divino, ecc. (*divyādiśāstra*)[144]. Adesso viene descritta, o Munipuṅgava, la natura propria dei mantra. Tra tutti i mantra di Viṣṇu tre sono quelli pervasori. Il primo ha otto sillabe ed è quello di Nārāyaṇa; il secondo ha dodici sillabe ed è di Vāsudeva; infine, o Yogīndra, c'è quello di Viṣṇu che ha sei sillabe. Questi tre mantra sono comuni (*sādhāraṇa*) [nell'adorazione di] tutte le manifestazioni divine (*mūrti*), mentre le altre formule (*manu*) sono appropriate solo ad alcune manifestazioni specifiche. Quindi, sebbene tutte le manifestazioni divine possano essere adorate tramite questi tre pervasori, alcune manifestazioni particolari richiedono di essere adorate per mezzo di altri mantra [in aggiunta]. Perciò questa eccellente triade di pervasori è presente in tutti i mantra. Rispetto a essa, il mantra superiore (*adhika*) è quello di otto sillabe»[145]. Nella SS (ed. pp. 101, 541-543) e nel LT (XXIV, 74) viene dichiarato che i *vyāpakamantra* sono cinque; ai tre pervasori (*ṣaḍakṣara, aṣṭākṣara, dvādaśākṣara*) si aggiungono lo *jitantamantra* e il *tāraka*, ovvero la sillaba *oṃ*[146]. Di quest'ultimo gli altri rappresentano i *padamantra*. Al riguardo nel LT si legge: «Secondo la regola del Pāñcarātra il [*praṇava*] ha tre *padamantra*: *viṣṇave namo, namo nārāyaṇāya* e *vāsudevāya,* preceduto da *namo bhagavate*. O Puraṃdara, il quarto *padamantra* del *praṇava* è *jitaṃ te puṇḍarīkākṣa namas te viśvabhāvana namas te 'stu hṛṣīkeśa mahāpuruṣa pūrvaja*[147]. Il conoscitore dell'antica sapienza sa che questi mantra sono uniti alla sillaba *oṃ*. [...] Nel Pāñcarātra sono detti *vyāpakamantra* il solo *tāraka* e i quattro che lo precedono. Attraverso questi eccellenti mantra non c'è niente di impossibile da ottenere qui [in questo mondo]. Essi sono la scala a cinque pioli per ascendere al Parabrahman. Questa divina e assoluta esistenza che consiste di cinque mantra è naturata

[141] Cfr. ABS LII, 35-48; LT XXX, 7-10; VS V, 12cd-25.

[142] Cfr. ABS LII, 49-58ab; PāS *Caryā°* XXV, 1-276ab; VS V, 26-44; ViśvS VI, 28cd-69; ŚPSLII, 20cd-39 ss; SKS *Indra°* II, 54-69ab; *Brahma°* IX, 11-107 (in questi vv. si tratta anche dello *dvādaśākṣaramantra*); ParS XVI, 50cd-58; PĪS XI, 1-16; BBS I.VI. Cfr. anche GOUDRIAAN 1965: 308-312.

[143] Cfr. ABS LII, 59-86ab; PāS *Caryā°* XXIV, 1-174ab; ViśvS VII, 1-23ab; ŚPS LII, 8cd-20ab; SS V, 68cd-79; VI, 106cd (cfr. DVIVEDI 1982B: 41 nota 2); XVII, 3cd-103; VS V, 45-49.

[144] L'insegnamento può essere promulgato da Dio, dai veggenti e dagli uomini, cfr. ĪS XXIII, 4-50.

[145] ĪS XXIII, 51-60ab: *evaṃ divyādiśāstrasya svarūpaṃ kathitaṃ mayā / mantrasvarūpam adhunā kathyate munipuṅgavāḥ // sarveṣu viṣṇumantreṣu mantrāḥ syur vyāpakās trayaḥ / ādyaṃ nārāyaṇāṣṭāmaṃ dvitīyaṃ dvādaśākṣaram // vāsudevasya yogīndrās tato viṣṇuṣaḍakṣaram / sādhāraṇās tv ime mantrās trayaḥ sarvāsu mūrtiṣu // anye tu manavas tattanmūrtimātraparā hy ataḥ / vyāpakatritayenārcyāḥ sarvā api ca mūrtayaḥ // mantrair anyais tu sampūjyās tattanmūrtaya eva hi / tasmāt sarveṣu mantreṣu vyāpakatritayaṃ varam // triṣv apy eṣu vyāpakeṣu mantro hy aṣṭākṣaro 'dhikaḥ* (l'ed. legge: *aṣṭākṣarodhikaḥ*) /.

[146] Sul *praṇava* cfr. ViśvS VI, 2-28ab; ABS LI; DVIVEDI 1982B: 40-43; PADOUX 1990: 14-20; 403-404; 409; HOENS 1979: 103-104. Cfr. anche le pp. 25-26 dell'introduzione alla trad. italiana del VBh (SIRONI 1989) a cura di R.Gnoli.

[147] Su questo mantra cfr. SS VII, 25-28; ABS LIII.

di me. Chi è profondamente versato in essa attraverso l'adorazione, la ripetizione e la meditazione [dei mantra di cui è composta], dopo aver ottenuto la mia propria essenza, che appartiene a Viṣṇu, ottiene il Parabrahman»[148]. Il *praṇava* rappresenta l'ultimo piolo della scala composta di mantra che conduce al piano supremo. Esso, infatti, è quello da cui si evolvono e in cui si riassorbono tutti gli altri mantra, come il piano della *parā vāc* è quello da cui emanano e in cui si riassorbono gli altri livelli della parola. Nell'ABS si legge: «L'essere chiamato *tāraka* è l'essenza di tutte le parole. Infatti, tutti i suoni provengono da esso e in esso successivamente ritornano»[149]. Nella ViśvS: «Non c'è mantra che conferisca tutte le *siddhi* superiore a questo. I Veda tutti sono sorti dal *praṇava*, il signore dei mantra»[150]. E nel LT: «In conclusione, tutti i vari e possibili impieghi dei mantra non sono altro che impieghi del [*praṇava*]. Le tre *vyāhṛti*[151] emanano dai suoi tre fonemi; la Sāvitrī[152], purificatrice di tutte le cose, è emanata dai piedi della [*vyāhṛti*]; dai piedi della [Sāvitrī sono emanati] i tre Veda: Ṛg, Yajus e Sāman. Così tutta la parola, mondana e vedica, è essenziata [in ultima analisi] del [*praṇava*]. Come in un seme di *Ficus Indica* è contenuto un grande albero, così l'intero mondo della parola è sempre contenuto in esso. Esso è il primo grande seme, la fonte suprema dei suoni; è lo Śabdabrahman, la suprema dimora, il più puro e alto principio. I saggi, nei vari trattati, lo chiamano con i seguenti nomi: *Oṃkāra*, *Praṇava*, *Tāra*, *Haṃsa*, *Nārāyaṇa*, *Dhruva*, *Vedātman*, *Sarvavedādi*, *Āditya*, *Sarvapāvana*, *Mokṣada*, *Muktimārga* e *Sarvasaṃdhāranakṣama*»[153].

Pressoché in tutte le Saṃhitā una parte della trattazione è dedicata all'estra-

[148] LT XXIV: 67cd-70, 74-76: *padamantrās trayo 'sya syur vidhāne pāñcarātrike // viṣṇave nama ity evaṃ namo nārāyaṇāya ca / namo bhagavate pūrvaṃ vāsudevāya cety api // jitaṃ te puṇḍarīkākṣa namas te viśvabhāvana / namas te 'stu hṛṣīkeśa mahāpuruṣa pūrvaja // padamantraś caturtho 'yaṃ praṇavasya puraṃdara / oṃkārasahitān etān mantrān pūrvavido viduḥ // [...] kevalas tārakaś caiva catvāraś ca tadādikāḥ / pañcaite vyāpakā mantrāḥ pāñcarātre prakīrtitāḥ // nāsādhyaṃ kiṃcid astīha mantrair ebhir mahātmabhiḥ / niśreṇī pañcaparvaiṣā parabrahmādhirohaṇe // eṣā divyā mahāsattā pañcamantrī tu manmayī / arcanāj japato dhyānād imāṃ samyak samāśritaḥ / svāṃ sattāṃ vaiṣṇavīṃ prāpya paraṃ brahmādhigacchati //.*

[149] ABS LI, 8: *tārako nāma yo bhāvaḥ sāraḥ sarvagirām ayam / prabhavanti hy ataḥ śabdā apiyanti ca taṃ punaḥ //.*

[150] ViśvS VI, 26: *etasmān na paro mantraḥ sarvasiddhipradāyakaḥ / sarve vedāḥ samutpannāḥ praṇavān mantranāyakāt //.*

[151] Le tre *vyāhṛti* sono: *bhūḥ, bhuvaḥ* e *svaḥ*.

[152] È il *gāyatrīmantra*: *oṃ tat savitur vareṇyaṃ bhargo devasya dhīmahi dhiyo yo naḥ pracodayāt*. Cfr. ABS LVII, 1-20ab; ViśvS VII, 29-44; SKS *Śiva*° II, 13-16ab.

[153] LT XXIV, 44-50: *prayogāḥ sarvamantrāṇāṃ yāvanto yādṛśāś ca ye / tāvantas tādṛśās te 'sya prayogā iti nimayaḥ // asya vyāhṛtayas tisro varṇatrayasamudgatāḥ / padbhyaḥ samudgatā hy asyāḥ sāvitrī sarvapāvanī // asyāḥ padbhyas trayo vedā ṛgyajuḥsāmalakṣaṇāḥ / ity etanmayam evedaṃ laukikaṃ vaidikaṃ vacaḥ // yathā nyagrodhadhānāyām antarbhūto mahādrumaḥ / tathedaṃ vāṅmayaṃ viśvam asminn antaḥsthitaṃ sadā // etad ādyaṃ mahābījaṃ śabdānāṃ prakṛtiḥ parā / śabdabrahma paraṃ dhāma pavitraṃ paramaṃ mahat // oṃkāraḥ praṇavas tāro haṃso nārāyaṇo dhruvaḥ / vedātmā sarvavedādir ādityaḥ sarvapāvanaḥ // mokṣado muktimārgaś ca sarvasaṃdhāraṇakṣamaḥ / evam ādīni nāmāni śāstre śāstre vicakṣaṇaiḥ //.*

zione dei mantra (*mantroddhāra*)[154]. Normalmente essi non vengono citati per esteso, ma mediante allusioni, facendo riferimento, per es., alla lunghezza in sillabe. L'uso più comune è quello di mostrare allo yogin i fonemi che esso deve estrarre e riunire insieme per dare luogo al mantra. Da testo a testo varia molto il criterio adottato per riferirsi ai fonemi. Nella NS (III, 1-8), ad es., viene additata di volta in volta la posizione di ciascuno di loro all'interno delle rispettive classi (*varga*) fonetiche.

Alcune Saṃhitā descrivono la formazione dei mantra indicando i singoli fonemi di cui sono composti mediante i nomi delle divinità che li presiedono. Ogni fonema rivela uno specifico aspetto della Śakti, una forma di energia e, in quanto tale, è connesso a una divinità[155]. Ecco perché a ogni fonema vengono attribuiti uno o più nomi e una determinata posizione nel cosmo[156]. Le divinità tutelari che designano i fonemi stanno a significare, appunto, la particolare potenza che essi incarnano, anche se (come le divinità e i mantra) i fonemi sono tutti espressione di un'unica divinità[157]. È possibile individuare grosso modo due tradizioni circa i nomi dei fonemi. Da un lato c'è una lista promossa inizialmente dalla JS (VI, 32cd-57ab) e presente nell'ABS (XVII, 4-28) e nel LT (XXV, 3-27) con poche varianti (lista A); dall'altro ce ne è una che ritroviamo nella ViśvS (VIII, 19-44ab), nella PāS (*Caryā°* XXIII, 10cd-36) (lista B) e, con delle modifiche, nella ŚPS (L, 33cd-58). Visti i numerosi versi in comune tra la JS e la PāS e il LT e la ŚPS rispettivamente, ci aspetteremmo di trovare la prima lista anche nella PāS e nella ŚPS; queste, invece, seguono la seconda, anche se la ŚPS in alcuni punti sembra adottare la prima e in molti altri si differenzia dalla PāS e dalla ViśvS, che tra loro presentano solo minime differenze. Per es., riguardo ai fonemi *ṛ* e *ṝ*, la ŚPS segue una lista sua propria; per il fonema *dha* segue la lista B; in altri casi ancora la lista A (cfr. ad es. i fonemi *ā, u, ta, tha, sa*; in particolare, nel caso del fonema *a* legge *dṛṣṭa* al posto di *prathama* e *vyāpaka* al posto di Viṣṇu, come nella lista A). Uno studio accurato su questo argomento è stato condotto da M.Tokunaga (1990). Ad esso rinvio per ulteriori approfondimenti.

Altre Saṃhitā (SS, PĪS, ĪS) ordinano di inscrivere i fonemi in un *varṇacakra* (o *mātṛkācakra*)[158]: lo yogin, dopo essersi ritirato in un luogo adatto, deve disegnare

[154] Circa i mantra vedici presenti nelle Saṃhitā, cfr. ed. ViśvS p. 298. Nella NS (XXIX, 39-40) leggiamo: *atra mantrās tu ye kecid pañcarātre prakāśitāḥ / te sarve vaidikāḥ jñeyāḥ rahasyaṃ vaidikaṃ tv idam // pāñcarātram iti khyātaṃ vedādhvaprakaṭīkṛtam / etad rahasyaṃ paramaṃ jñānasarvasvam īritam //*. GUPTA 1972: 391ss; GONDA 1977: 67 nota 85. Sulle differenze tra mantra vedici e tantrici, cfr. PADOUX 1990: 378ss.

[155] Cfr. PADOUX 1990: 156.

[156] Sull'etimologia di alcuni di questi nomi, cfr. JS Foreword, pp. 30-35.

[157] Cfr. SS IV, 31-35ab. Ogni fonema della *mātṛkā* è in sé stesso un mantra con una distinta personalità. Per intenderlo come tale basta aggiungere a esso il *bindu*.

[158] La ruota in cui vengono iscritti i fonemi rappresenta Sudarśana, la *kriyāśakti*. Cfr. PĪS XXIV, 11-12. Sul *varṇacakra* cfr. anche ĪS XXIV, 1 ss; ŚPS LI, 1-74 (ed. L); ABS XVII, 38-42ab; JS VI, 26-29ab; LT XXIX, 47-49.

in terra una ruota (*cakra*) e inscrivere nelle sue varie parti tutti i fonemi (*varṇa*) dell'alfabeto[159], quindi, in base alle indicazioni contenute nella scrittura e rispettando l'ordine prescritto, deve estrarre da quella ruota i fonemi che compongono il mantra desiderato. La SS descrive due forme del *vaṃacakra*: una per l'estrazione del mantra della forma *para* e *vyūha*[160] e l'altra per l'estrazione dei mantra delle forme *vibhava*[161].

§6. DEVO 'HAM ITI BHĀVAYET (SS XVII, 36ab).

In conclusione sarà bene esaminare alcuni aspetti del sacrificio interiore (*antaryāga*), in parte già studiato da S.Gupta (1992: 196-206)[162], poiché nel cap. II della SS, esso viene descritto facendo un esplicito e importante riferimento allo Śabdabrahman. L'*antaryāga* è il processo tramite il quale il *sādhaka*, visualizzando in sé stesso la divinità, la adora con delle offerte mentali, dapprima di *arghya*, *āsana*, ecc. (cfr. SS XVII, 42; LT XXXVI, 1; cfr. anche SŚP, vol. I, pp. 134-135) e quindi di sé stesso. Egli, nella sua meditazione, deve visualizzare tutto il processo della creazione pura. Si tratta di vedere come le varie divinità provengano da una realtà centrale, unitaria, e come in essa vengano successivamente riassorbite; questa realtà non è il Dio supremo, il Parabrahman, ma la forma che di esso è possibile visualizzare, lo Śāntoditavāsudeva. Prima di approfondire queste affermazioni è necessario esaminare in breve la cerimonia di purificazione e gli *aṅgamantra*.

Precedentemente allo svolgimento di ogni rito, il *sādhaka* deve compiere la purificazione degli elementi che compongono il proprio corpo, la *bhūtaśuddhi*[163]. Questa consiste da un lato nella dissoluzione (mentale) di ciascun elemento nella sua rispettiva fonte fino a giungere nella *prakṛti*, e dall'altro nell'identificazione di ciascuno di questi elementi con i vari aspetti della potenza[164]. Nel LT leggiamo: «O Śakra, allo scopo di svolgere con successo [i riti] come l'*antaryāga*, ecc., ascolta attentamente la [descrizione della] purificazione del corpo che io ti racconto. Qui, la purificazione del corpo è il nome dato al processo mentale grazie a cui i

[159] Si tenga presente che, oltre alla differenziazione in *akṣa, nābhi,* ecc., il *vaṃacakra*, come lo Śabdabrahman di cui è essenziato, viene differenziato in quattro forme: *amala*, *śānta*, *śāntodita*, *udita*. Cfr. SS XXV, 275-281; cfr. anche ĪS XVIII, 503cd-506ab; PĪS XV, 975 ss.

[160] Cfr. SS II, 14-23.

[161] Cfr. SS IX, 62-65; XVII, 4cd-12. Cfr. Tav. I, fig. 1 e 2.

[162] Sul sacrificio interiore cfr. LT XXXVI; SMITH 1980: 86. Nel LT (XXXIV, 138-141ab) il sacrificio interiore viene dichiarato superiore a quello esteriore (*bāhyayāga*).

[163] Su questo tema cfr. PāS *Caryā*° III (cfr. anche ed. vol. II, pp. 562-563); BBS IV.I; LT XXXV, LIV; *Hayaśīrṣapañcarātrasaṃhitā* VI (vol. I); GUPTA 1972: 202 nota 2; 1979: 136-137: 1992: 177-178, 192-195, 207; WHEELOCK 1991: 102-104.

[164] Gli otto princìpi di base (i cinque *mahābhūta* più *ahaṃkāra, manas* e *prakṛti*) sono presieduti dalle otto potenze: Nivṛtti, Pratiṣṭhā, Vidyā, Śānti, Śāntyātīta, Abhimānā, Prāṇā, e Guṇavatī; cfr. LT LIII, 11-12.

[vari] princìpi dalla terra alla *prakṛti* (in quanto essenziati dei fonemi che iniziano con la *ka* e finiscono con la *bha*) vengono identificati con me»[165]. Questo processo inizia con la visualizzazione da parte dell'adepto della personificazione (*mūrti*) della divinità, in base ai dettami delle scritture. Ogni divinità che venga mentalmente raffigurata è dotata di membra (*aṅga*)[166]; a questo punto il *sādhaka* deve divinizzare le proprie membra proiettando su di esse gli *aṅgamantra* della divinità adorata, della quale essi rappresentano gli aspetti costitutivi. Questa proiezione (*nyāsa*) consente all'officiante di purificare e trasformare il proprio corpo e renderlo atto a svolgere il rito[167] che ha per scopo il riconoscimento della propria natura divina[168]. Le Saṃhitā parlano di sei *aṅgamantra*: il mantra del cuore (*hṛdayamantra*), della testa (*śiras°*), del ciuffo (*śikhā°*), della corazza (*kavaca°*), degli occhi (*netra°*; *dṛś°*)[169] e dell'arma (*astra°*), ma alcuni testi, come ad es. la SKS (*Brahma°* XI), ne riconoscono solo cinque, escludendo dalla lista il *netramantra*[170]. Gli *aṅgamantra*, presenti anche nello scivaismo (cfr. ad es. *Rauravāgama*, *Kriyā°* I, 4cd; SŚP, ed. vol. I, pp. 194-197; vol. II, pp. 52-53, 130-131) e nei testi di altre scuole, vengono proiettati sul cuore, sulla testa, sull'occipite, sulla parte superiore delle braccia vicino alle spalle, sugli occhi (o sulla fronte) e sulle mani (cfr. SS XVII, 30; PāS *Caryā°* III, 75-77; LT XXXV, 68cd-69). Essi sono generalmente formati dalla sillaba *oṃ* seguita da uno o più *bīja* monosillabici, il cui elemento vocalico è formato di solito dai fonemi *a, i, u, ai, au* e *aḥ* (cfr. SS XVII, 4cd-12; JS VII, 39-58, 87cd-91ab; LT XXXIII, 2-3)[171]. Queste due componenti sono a loro volta seguite dal nome dell'*aṅga* al caso dativo e, infine, dall'interiezione, detta *jāti* (lett. 'gene-

[165] LT XXXV, 1-2: *antaryāgādisiddhyarthaṃ bhūtaśuddhiṃ niśāmaya / kathyamānaṃ mayā śakra sāvadhānena cetasā // prakṛtyantasya pṛthvyādeḥ kādibhāntatayaiva ca / manmayīkaraṇaṃ buddhyā bhūtaśuddhir ihocyate //.*

[166] È tramite gli *aṅgamantra* che è possibile dare una forma concreta alla divinità e quindi adorarla.

[167] A.Padoux (1980: 84) scrive: «L'imposition sur le corps – ou sur les mains, puis sur le corps – des *aṅgamantra* est aussi une de ces opérations en quelque sorte préliminaires qui, placées au début d'un rite, servent à imprégner le corps et la pensée de l'officiant de l'énergie et des pouvoirs du *mantra* ou de la divinité dont ces *aṅga* représentent des qualités ou des aspects fondamentaux. Nécessaire au début de toute pratique mantrique, inclus donc dans des rites obligatories, il fait partie [...] des pratiques journalères de l'hindouisme».

[168] Cfr. JS XI, 41-42; SS XVII, 36. In ultima analisi in questo riconoscimento è racchiusa la potenza liberante del processo meditativo del *sādhaka*. Cfr. anche TĀ IV, 86-122ab; TS IV. Tali temi sono in parte già presenti nelle *Upaniṣad*; nella *Brahmabindūpaniṣad* (v. 8) leggiamo: «In verità il Brahman è indiviso, senza determinazioni, senza difetto. Quando si sia riconosciuto 'Io sono il Brahman', sicuramente si realizza il Brahman» (trad. Della Casa, p. 545); dello stesso testo cfr. anche il v. 21.

[169] Mentre nei testi *śaiva* si parla di tre occhi, nelle Saṃhitā si usa spesso il duale. Cfr. però il *Bhāṣya* di Alaśiṅgabhaṭṭa (ed. SS, p. 292).

[170] Cfr. anche LT XXIV, 63-65; PADOUX 1980: 84 nota 3. L'alternanza dei sei *aṅgamantra* con i cinque *aṅgamantra* in alcuni passi dell'ĪS, della PĪS e della SS è discussa da Alaśiṅgabhaṭṭa nel commento ai versi 41cd-43ab del II capitolo della SS.

[171] Esistono testi che presentano altre vocali (*a, ā, i, u, au, aḥ*; cfr. JS VI, 107cd-158ab). La consonante varia in base alla divinità cui appartiene il mantra.

re', 'classe', 'universale'), costituita, a seconda degli *aṅga*, dalle parole *namaḥ*, *svāhā, vauṣaṭ, huṃ, vaṣaṭ* e *phaṭ*, che troviamo già nelle formule vediche[172]. Tali parole sono talvolta sostituite da '*namas*' che vale per tutte le membra (cfr. SS VII, 48-58). Nella SS (II, 34cd-35ab; 53-58; XVII, 8ab) a ciascuno degli *aṅga* viene connesso uno degli attributi divini, *jñāna, aiśvarya,* ecc., combinati a loro volta con una delle sei parti del mantra di ventidue sillabe (cfr. SS II, 33-34ab). Il parallelismo tra gli *aṅgamantra* e gli attributi divini è presente anche nel LT (XXXIII, 4-10; XXIV, 71-73). A questo proposito è bene ricordare che anche nei testi *śaiva* gli attributi divini, *sarvajñatā, tṛpti,* ecc., sono connessi agli *aṅgamantra*[173]; nel commento di Kṣemarāja allo SvT (I, 64; ed. p. 53), ad es., si legge: *sarvajñatā tṛptir anādibodhaḥ svatantratā aviluptaśaktir anantaśaktir iti bhagavadguṇā ete ḥṛdādinetrā<ntā>ṅgatayā prasṛtā ity āmnāyaḥ*. Ciò potrebbe forse spiegare come mai nella SpPr (v. 16, ed. pp. 27-28), Utplavaiṣṇava, pur senza menzionare gli *aṅgamantra*, equipari i sei attributi di Viṣṇu a quelli di Śiva[174], riportando, a sostegno di questa sua affermazione, diverse fonti scritturali e due versi del SP, uno dei quali non compare nel testo a noi pervenuto. Oltre agli *aṅgamantra* nei testi si parla di sei *upāṅgamantra*, ovvero dei sei mantra delle membra secondarie: addome (*udara*), schiena (*pṛṣṭha*), braccia (*bāhu*), coscie (*uru*), ginocchia (*janu*) e piedi (*pada*) (cfr. ad es. NS III, *passim*)[175].

Nei capp. II-V della SS, in cui viene spiegato il sacrificio interiore, sono esposti tutti i mantra e gli *aṅgamantra* attribuiti alla divinità nella sua forma quadruplice (*caturātman*). La divinità è visualizzata nella sua graduale e primaria autoproiezione; quest'ultima si svolge in quattro fasi[176] rappresentate dai quattro piani, *turya*, *suṣupti*, ecc. Nel descrivere il succedersi di queste fasi, focalizzeremo la nostra attenzione solo su alcuni punti. Prima di tutto il devoto deve visualizzare il suo cuore, immaginato come uno spazio racchiuso tra due loti sovrapposti, uno chiuso, il loto lunare, e uno aperto, il loto solare, che sta in basso, sul quale passa il canale di mezzo, detto *madhyanāḍī* (più comunemente *suṣumnā*), che rappresenta la manifestazione del suono (*śabdavyakti*) (cfr. SS II, 61-65). Lo Śantoditavāsudeva, anche detto Vyūhavāsudeva, è la prima manifestazione della divinità che sia possibile raffigurare in forma antropomorfica; esso, unito alle proprie concrete personificazioni (*mūrti*)[177], Acyuta, Satya, ecc., sta nell'etere che è ai confini del

[172] Cfr. BRUNNER 1963: XXXII.

[173] Cfr. *Śāradātilakatantra* XVIII, 56-59; cfr. anche PADOUX 1980: 85 nota 5.

[174] Cfr. anche ILARI 1976: 43. Utpalavaiṣṇava nella SpPr (v. 16; ed. pp. 27-28) fa corrispondere le sei qualità di Viṣṇu alle sei qualità di Śiva. Cfr. ILARI: 42-43; NT XXI, 27; SvT I, 53; *Vāyupurāṇa* 1, 12, 31.

[175] Cfr. GUPTA 1991: 238-239. Nella NS, in realtà, non viene fatta distinzione tra *aṅga* secondari e primari.

[176] Le quattro fasi sono esposte rispettivamente nei capp. II, III, IV e V.

[177] Vyūhavāsudeva ha una natura immanifesta caratterizzata unicamente dalle sei qualità. Acyuta, Satya, ecc., rappresentano il suo corpo. In corrispondenza del quarto piano (*turya*) viene visualizza-

nāda, ovvero oltre il primo livello della parola che sta all'interno del loto solare (cfr. SS II, 66-68). In questo passo della SS sembra che venga posta una differenza tra la *śabdavyakti*, la *parā vāc*, e il *nāda*; si tratta però di due aspetti della medesima realtà, lo Śabdabrahman (o, se vogliamo, della stessa *sūkṣmavāc* o *parā vāc*), tanto è vero che con questo stesso nome Alaśiṅgabhaṭṭa, senza temere di essere fuorviante, commenta entrambi i termini. Quando si parla di *śabdavyakti* o di *parā vāc*, si pone l'accento sulla natura essenziale dello Śabdabrahman, sul fatto cioè che esso rappresenta l'unità e la totalità della parola e del pensiero. Da questo punto di vista lo Śabdabrahman è lo sfondo sempre manifesto, sempre teoricamente percepibile, su cui riposa tutto il mondo della coscienza. Il *nāda* rappresenta invece lo Śabdabrahman in quanto originatore degli altri livelli della parola; ecco perché si dice ad es. che esso (detto Śabdabrahman), fatto risuonare dalla *parā vāc*, chiamata Bhramarī, è *akārapūrvo hāntaś ca dhārāsantānarūpadhṛk* (SS II, 68cd). Lo stesso nome Bhramarī significa letteralmente 'ape' e quindi indica un 'essere' che emette un ronzio, un suono dunque, seppur indistinto, che si pone all'origine dello spiegamento successivo di tutti gli altri suoni. Il rito prosegue con l'adorazione dello Śāntoditavāsudeva, che avviene tramite un solo mantra di ventidue sillabe composto di sei parole, correlate ciascuna a un diverso *divyaguṇa* e alle sei membra (*aṅga*) di cui si è parlato (cfr. SS II, 33-34ab: *oṃ śāntoditavijñānaprāṇāya sarvadarśine caitanyāya namaḥ*). Subito dopo il *sādhaka* deve visualizzare il Gange che si riversa sulla testa della divinità e, quindi, deve purificare mentalmente con l'acqua di questo fiume gli oggetti della sua offerta con l'ausilio del *prītimantra* (cfr. SS II, 76ab; LT XXXVI, 110-113). Nella fase successiva, connessa con il sonno profondo, il *sādhaka* visualizza come Vāsudeva si differenzi nelle sue forme *vyūha*. Queste risiedono sopra un loto che galleggia su un lago (*saras*) (rappresentato dal fonema *kṣa*) e che ha quattro parti: la radice è il fonema *a*, lo stelo il fonema *ā*, il pericarpio il fonema *ha* e i petali sono tutti i restanti fonemi. Vāsudeva sta a est, Saṅkarṣaṇa sta a sud, Pradyumna a ovest e Aniruddha a nord. La particolare posizione del fonema composto *kṣa* può forse spiegarsi tenendo in considerazione che esso, come abbiamo accennato nel descrivere le cosmogonie, viene associato a Satya, la prima delle cinque potenze di Brahman che presiedono alla creazione del mondo, e rappresenta dunque il momento in cui la potenza comincia a scuotersi, a proiettarsi verso l'oggettività. Nel LT (XIX, 31) leggiamo: *kṣa ity eva mahākṣobha uditaḥ satyasaṃjñayā*. Tutto ciò può risultare più chiaro se te-

to il momento iniziale della differenziazione della divinità, tanto è vero che i *vyūha* non hanno ancora fatto la loro apparizione, ma ci si riferisce alle loro forme potenziali. Saṅkarṣaṇa, Pradyumna, ecc. sono conosciuti rispettivamente come Acyuta (Saṅkarṣaṇa), Satya (Pradyumna) e Puruṣa (Aniruddha), poiché sono nel loro stato potenziale, come dormienti in Vāsudeva. Il Nityoditavāsudeva, cioè il Parabrahman, può essere immaginato solo come un disco luminoso dal quale si dipartono molteplici raggi. Il Paravāsudeva è *nityodita*; il Vyūhavāsudeva è *śāntodita*, cfr. ABS V; LT II, X, XXXIV, 137-141; SS II, 60.

niamo presente da una parte quanto abbiamo affermato a proposito del primo dei due aspetti dello Śabdabrahman, dall'altra quanto dicemmo a proposito dei due loti che vengono disegnati dal devoto per l'estrazione dei mantra (cfr. pp. 60-61); in quell'occasione abbiamo visto che anche nel LT e nell'ABS, oltre che nella SS, si fa riferimento a una realtà unitaria che sta sullo sfondo del loto e quindi delle varie esistenze separate, i fonemi e i *vyūha*, che si stagliano su di esso; una realtà che nell'ABS è il fonema *kṣa*, mentre nel LT è il *paraṃ brahma śabdākhyam,* la quale, nell'ambito delle manifestazioni divine, rappresenta quella ontologicamente precedente tutte le altre, anche se cronologicamente contemporanea (nella misura in cui queste sono comunque presenti potenzialmente in lei). Una volta iniziato il processo di differenziazione delle varie realtà, questa esistenza primaria continua a essere quella che le unifica in qualità di *vyāpaka* e di 'reggitore interno' (*antaryāmin*). La stessa funzione viene assunta dal Viśākhayūpa, all'adorazione del quale si procede nella fase successiva del sacrificio, quella connessa al piano di sogno[178]. Il Viśākhayūpa viene descritto come un pilastro che si erge al centro del loto, dotato di quattro lati, sui quali si distinguono i quattro *vyūha*. Esso, dunque, è la realtà dalla quale provengono i *vyūha*, allo stesso tempo anche continuamente presente al loro interno; è il sostrato comune che spiega come mai in ciascuno siano presenti, seppur in forma secondaria, gli attributi specifici degli altri[179]. Anche nel caso del Viśākhayūpa possiamo evidenziare due aspetti: in quanto rappresenta Dio nella sua forma *antaryāmin* durante la creazione pura, è una realtà che, per un verso, integra i *vyūha* in unità, per un altro ne è l'origine. Nel terzo stadio dell'*antaryāga* i quattro *vyūha* non sono al centro del loto, ma sui pistilli, a dimostrazione del fatto che è in atto una graduale e crescente diversificazione, mentre nell'ultima fase, messa in rapporto con il piano di veglia, i *vyūha* si trovano sui petali del loto e si protendono verso l'esterno dal pilastro centrale (il Viśākhayūpa) come ramificazioni (*viśākha*)[180]. In quest'ultimo stadio i quattro *vyūha* sono dotati di quattro braccia, mentre nelle fasi precedenti essi sono sempre immaginati con due. Questa differenza non è priva d'importanza, poiché consente di aggiungere un'ulteriore testimonianza scritturale a favore di quanto abbiamo affermato in queste pagine. Nella PāS (*Jñāna*° II) vengono descritte quattro fasi dell'evoluzione iniziale delle divinità nella creazione pura. Nella prima si parla di Dio unicamente con i soliti attributi del Parabrahman (vv. 6cd-8), nella seconda di Vāsudeva dota-

[178] Sul Viśākhayūpa cfr. LT XI, *passim*; GUPTA 1971.

[179] Cfr. SS I, 27; PāS *Jñāna*° II, 19-20.

[180] V.V.Dvivedi (1982B: 27-28) fa notare che l'adorazione del Beato viene compiuta nel loto del cuore essenziato dei fonemi e caratterizzato da quattro parti allo stesso modo che la schiera dei mantra del Signore (che a sua volta si manifesta in quattro forme: Vāsudeva, ecc.) viene estratta dal *varṇacakra*, che è caratterizzato da quattro parti costituite da mozzo, raggi, corona e cerchione. L'etere del loto del cuore è il quarto piano, la sua corolla il piano di sonno profondo, i pistilli il piano di sonno e il luogo dei petali il piano di veglia. Cfr. anche il *Bhāṣya* di Alaśiṅgabhaṭṭa ai vv. 3cd-4 del V cap. della SS.

to di due braccia (vv. 9-13ab), nella terza di Vāsudeva con quattro braccia (vv. 13 ss), mentre nella quarta fase viene esposta l'evoluzione dei rimanenti tre *vyūha* a partire dall'ultimo Vāsudeva[181]. Anche la PāS, dunque, riconosce una fase iniziale in cui Vāsudeva (con due braccia), seppur già visualizzabile, meditabile e quindi distinto dalla pura luce che caratterizza il Brahman supremo, non è ancora quello che dà vita alle entità tramite le quali viene successivamente conosciuto.

I *vyūha* provengono tutti da un'unica realtà che continua ad abitare in loro e che, come la parola, non è il Parabrahman, ma la prima delle sue manifestazioni, il suo essere *antaryāmin*. È questa realtà che il devoto deve anzitutto riconoscere in sé, non perché il Parabrahman sia qualcosa di *totalmente altro*, ma semplicemente perché lo yogin non ne può avere un'esperienza in alcun modo esprimibile, nean-

[181] Cfr. il seguente brano della PāS (*Jñāna*° II, 6cd-13, 15, 17-18): *ādimadhyāntarahitam avṛddhikṣayam acyutam // nityaṃ nirupamaṃ jyotir nityatṛptaṃ nirañjanam / sarvākāraṃ nirākāraṃ tamasaḥ param avyayam // tatkāraṇavaśāt tasmād āvir āsīt sanātanāt / dvihastam ekavaktraṃ ca śuddhasphaṭikasannibham // sahasraravivahnīndulakṣakoṭisamaprabham / marīcicakramadhyasthaṃ cakrādyāyudhalāñchitam // śrīvatsakaustubhoraskaṃ vanamālāvirājitam / kirīṭahārakeyūravalayādivibhūṣitam // pītāmbaradharaṃ saumyaṃ rūpam ādyaṃ sanātanam / sa vāsudevo vijñeyaḥ sṛjyaṃ sarvaṃ ca tanmukhāt // dhyeyaś ca yogibhir nityaṃ hṛtpadmāhvayaviṣṭare / paśyanti sūrayaḥ śaśvat tadviṣṇoḥ paramaṃ padam // vāsudevāt tato jāto vāsudevāhvayo 'paraḥ / ekavaktraś caturbāhuś cakrādyāyudhalakṣaṇaḥ // [...] śrīvatsakaustubhorasko vanamālāvibhūṣitaḥ / mayūrakaṇṭhavac chyāmaḥ pītanaisargikāmbaraḥ // [...] tayor eko vāsudevaḥ śuddhasphaṭikasannibhaḥ / nārāyaṇo dvitīyas tu nīlāmbudasamaprabhaḥ // saṅkarṣaṇo vāsudevāt tasmāt pradyumnasaṃjñitaḥ / pradyumnād aniruddho 'bhūt sarva ete caturbhujāḥ //* «[Il Parabrahman] è privo di inizio, metà e fine, non è soggetto ad accrescimento e distruzione, è imperituro (cfr. SP I, 29). Eterno, luce incomparabile, sempre soddisfatto, senza macchia, dotato di tutte le forme [e allo stesso tempo] privo di forma, è oltre l'oscurità, non è soggetto a cambiamenti. Grazie a Lui, causa eterna, si manifestò l'eterna primaria forma, che ha due mani e una bocca, è simile a un puro cristallo, risplende come un miliardo di lune e mille soli, sta nel mezzo della ruota di raggi [luminosi], è fornita di armi come il disco, ecc., sul suo petto ha lo *śrīvatsa* e il *kaustubha*, è abbellita di una ghirlanda di fiori, è adornata con diademi, collane, braccialetti, anelli, ecc. Indossa un vestito giallo, è lunare. Essa è conosciuta come Vāsudeva. Tutto viene creato dalla sua bocca. Gli yogin lo meditano sempre nel seggio detto loto del cuore; i maestri ritengono sempre che esso sia l'eterno piano supremo di Viṣṇu. Da questo Vāsudeva è sorto un altro Vāsudeva, con una bocca, quattro braccia, in possesso di armi come il disco, ecc. [...] Ha nel petto lo *śrīvatsa* e il *kaustubha,* è abbellito da una ghirlanda di fiori, è scuro come il collo di un pavone, indossa un vestito giallo. [...] Di questi due, il primo Vāsudeva è simile a un puro cristallo, il secondo, Nārāyaṇa, risplende come una nuvola scura. Da Vāsudeva provenne Saṅkarṣaṇa, da questo, quello che è chiamato Pradyumna. Da Pradyumna Aniruddha. Tutti questi hanno quattro braccia». Cfr. il seguente passo della VS (VI, 64cd-67): *dhyāyej jyotirmayaṃ devaṃ śaṅkhacakragadādharam // pītavastram udārāṅgaṃ sarvābharaṇabhūṣitam / śuddhasphaṭikasaṅkāśaṃ vāsudevaṃ caturbhujam // śaṅkhacakragadāpāṇiṃ dhṛtaśrīvatsakaustubham / tathā saṅkarṣaṇaṃ dhyāyej jātarūpasamaprabham // dūrvāmarakataprakhyaṃ pradyumnaṃ ca tathā smaret / nīlāmbudapratīkāśam aniruddhaṃ tathaiva ca //* «[Il *sādhaka*] mediti la divinità essenziata di luce, che tiene una conchiglia, un disco e una mazza, che è dotata di un vestito giallo e di nobili membra, che è adornata con tutti gli ornamenti [necessari], simile a un puro cristallo, Vāsudeva, dotato di quattro braccia. Allo stesso modo mediti Saṅkarṣaṇa, nelle cui mani si trova una conchiglia, un disco e una mazza, che ha lo *śrīvatsa* e il *kaustubha* e che splende come oro (*jātarūpa*). Allo stesso modo mediti Pradyumna, [verde] come uno smeraldo o un erba medica e così anche Aniruddha, simile a una nuvola scura»; cfr. anche LT X, 27cd ss; NS XIII, 177cd-189.

che a sé stesso. La divinità che, tramite il rito della *pratiṣṭhā*[182], può essere evocata in un'immagine, in un tempio, ecc., che può essere adorata e visualizzata, mai è la divinità suprema; il raggiungimento di quest'ultima può essere frutto solo di un'intuizione interiore e personale, che il rito, anche il supremo, può unicamente predisporre, non realizzare. Come ricorda Vāmanadatta: «Là non sono utili i gioielli, non i denari, non le proprietà, non gli animali, non i mantra, non le offerte di cibo, non le *mudrā*, non la recita delle preghiere o la meditazione, non il soggiorno rituale e neppure gli omaggi, non la purificazione dei cammini, non il rituale del fuoco, ecc., non la possibilità di riuscita delle evocazioni, non la terra, acqua, fuoco, vento, etere, *manas*, *buddhi* e *ahaṃkāra*»[183].

Appendici

I. SS II, 61-75ab.

Dapprima [l'adepto visualizzi] all'interno del corpo, che ha quattro ruote, nove porte ed è il tempio di Dio, il loto del cuore sorto alla base della cavità della gola, il quale è rivolto in basso. [Quindi visualizzi] un [altro loto] rivolto in alto sorto in mezzo alla superficie del pericarpio di quello [precedente]. La manifestazione del suono risiede sopra a questo [secondo loto] caratterizzata da sole, luna e fuoco. //61-62//

[...] 'Caratterizzata da sole, luna e fuoco', ovvero avendo come natura propria la luce, 'la manifestazione del suono', vale a dire lo Śabdabrahman, 'risiede', cioè sta 'sopra a questo', sopra al loto che sta in basso, in mezzo alla cavità racchiusa tra questi due loti.

Il canale (*nāḍī*) risplendente di tre luci, ha per corpo un suono inarticolato. Esso, o Grande Saggio, sta in modo manifesto sopra le tre ruote. Uscito dal foro del Brahman, ha raggiunto il Supremo in virtù della strada del sole; dopo aver rotto il diaframma con il soffio, ha raggiunto il proprio campo[184]. Esso è detto 'canale di mezzo', poiché tutto ciò che concerne i *saṃkalpa* è [a lui] connesso (*sambad-*

[182] La *pratiṣṭhā* è un rito che viene svolto per rendere presente la divinità all'interno di un oggetto consacrato (tempio, immagini, abitazioni, ecc.), cfr. LT XLIX, 63 ss; Smith 1980: 64. Durante il rito della *pratiṣṭhā* delle immagini mobili (cfr. LT XLIX, 109-146), l'effigie della divinità viene "infusa" di suono (*śabda*) in base al susseguirsi dei quattro livelli della parola. Questo rito si conclude con l'adorazione mentale del fuoco, con la ripetizione dei mantra (*japa*) e con l'offerta di sé (LT XLIX, 147-149). Dal punto di vista assoluto, però, il Signore e la sua potenza sono già presenti in tutte le cose e quindi non c'è bisogno di renderli presenti con il rito della *pratiṣṭhā* (LT, XLIX, 64-66).

[183] SP VI, 3-5ab: *ratnāni nopayujyante na dhanāni na cāpi bhūḥ / na cāpi paśavo yatra na mantro na baleḥ kriyā // na mudrā na japadhyāne nādhivāso na cārcanam / nādhvaśuddhir na dāhādividhir āvāhasaṃbhavaḥ // bhūmir apo 'nalo vāyuḥ khaṃ mano dhīr ahaṃkṛtiḥ /.*

[184] Leggo *svagocaram* (in luogo di *sugocaram*) come la nota 2 dell'apparato critico e il comm.

dha)[185], come le perle al filo. Qui, nella suddetta cavità, la cui locazione deve essere immaginata, interna a questo [canale], chiamata luna e sole[186] e caratterizzata da *nimeṣa* e *unmeṣa*, risiede la *parā vāc*, la Bhramarī, fondandosi sul loto solare. Essa è la potenza generatrice di tutti i mantra, la quale appartiene al Signore, che è quiescente (*śānta*). Essa fa risuonare il *nāda* che è chiamato Sabdabrahman, che nasce dai fonemi, che inizia con il fonema *a* e finisce con il fonema *ha*, che ha per natura un flusso continuo [di vocalità]. //63-68//

[...] Questo [canale] risplende di tre luci (tridīpti*), in quanto è il sostegno dello Śabdabrahman, che è essenziato di tre luci. Con le parole 'ha per corpo un suono inarticolato' si intende dire che esso è colui del quale lo Śabdabrahman, che è appunto un suono inarticolato, costituisce il corpo, poiché è stato detto nel* Lakṣmītantra*: «Al fine di liberare tutti i viventi* (jīva*), io sorgo da Parameśvara in virtù del mio potere come Śabdabrahman. Sappi che questa sillaba immanifesta è simile a un suono inarticolato prodotto da uno strumento musicale* (tantrīśabda*)»*[187]*. [Tale canale] si manifesta 'sopra le tre ruote', cioè sopra i tre* cakra *detti* ādhāra, nābhi *e* hṛd[188]*. Con le parole 'è uscito dal foro di Brahman, ha raggiunto il Supremo in virtù della strada del sole; dopo aver rotto il diaframma con il soffio, ha raggiunto il proprio campo', si afferma che esso si estende [per tutto il corpo] dall'inizio della radice fino alla fine. [...] Il loto di sopra che è chiuso è chiamato luna, il loto di sotto che è dischiuso è chiamato sole. [...] La* [parā vāc] *è la potenza del Signore, che è 'quiescente'* (śānta*), vale a dire che è sottile* (sūkṣma*), supremo* (para*); pertanto, anche essa è 'Sottile'* (sūkṣmā*). [...] 'Il* nāda *ha per natura un flusso continuo [di vocalità]', ovvero è privo di distinzioni come un flusso d'olio* (tailadharavat*)*[189].

Dio, associato ad Ananta[190], risiede, quiescente ed essenziato di coscienza, nell'etere che sta al limite del *nāda*[191]. Mosso dal desiderio di [conferire la] grazia ai devoti, assume una forma concreta attraverso un corpo impareggiabile, [sebbene] esso sia privo di consistenza materiale; egli rallegra l'universo con [il suo] splendore simile a diecimila lune piene; è dotato di mani capaci di estrarre [il fedele] dai tre mondi, segnate dalla conchiglia e dalla ruota e atteggiate a concedere

[185] Leggo con qualche incertezza *sambaddha* e non *sambandha*. In ogni caso l'emistichio 65ab, così come si presenta nell' ed., rimane oscuro. Il concetto generale potrebbe essere il seguente: il canale di mezzo è centrale, perché su di esso tutto si impernia, allo stesso modo che il tutto, essendo oggetto del *saṃkalpa* (cioè della *kriyāśakti*), sul *saṃkalpa* si impernia. Cfr. SCHRADER 1916: 30-31; ABS III, 29cd ss; XIV, 7-8.

[186] 'Luna' e 'Sole' sono i nomi delle due parti che formano la cavità (*sampuṭa*).

[187] LT XX, 7-8ab.

[188] Il testo legge *kaṇṭha* al posto di *hṛd*, cfr. anche DVIVEDI 1992B: 24.

[189] È un es. classico: l'olio quando viene versato si presenta come un fluido uniforme, mentre altre sostanze, come l'acqua ad. es., danno luogo a schizzi o a movimenti irregolari; cfr. LT L, 37; GUPTA 1972: 338.

[190] Cfr. GUPTA 1992: 197.

[191] Cfr. SS IX, 102-103ab.

favori e a rassicurare; come il sole con i raggi e l'oceano con le onde, egli è accompagnato da quegli incorporei fasci di luce e flutti di nettare che sono Acyuta, ecc. [Questi,] pur essendo privi di consistenza materiale, rappresentano il suo aspetto esteriore; i suoi piedi e il suo corpo sono normali ed è pieno di tutti gli ornamenti. //69-73//

Dopo aver descritto il luogo in cui si trova lo Śabdabrahman nel loto del cuore, [il Beato] descrive con cinque stanze a partire dalle parole nādāvasāna *la natura propria del Parabrahman che si illumina al suo interno. Con la parola* nāda, *all'interno del composto* nādāvasānagagane, *si fa riferimento al primo piano rispetto alla tetrade dei piani dello Śabdabrahman, chiamati* nāda, bindu, *Madhyamā e Vaikharī, le caratteristiche del quale sono state esposte in precedenza. Il suo 'limite' è il suo supremo confine; l''etere' è la potenza, che è [appunto] essenziata di etere. Come è stato detto nel* Lakṣmītantra: *«Il supremo confine del* nāda *è la iità, la Parameśvarī. Essa è la sottile suprema potenza, definita come lo spazio che esiste dentro il* nāda. *Essa sono io, la sottile [potenza] essenziata dello Śabdabrahman, colei che sta sommersa in tutte le cose. Quando il* nāda *viene meno, la luce, il Brahman supremo, chiamato Lakṣmīnārāyaṇa, diviene saldamente manifesto»*[192]. *Nelle [sue] due mani sono incise una conchiglia e una ruota costituite unicamente da linee, poiché altrimenti non sarebbe possibile che, dotato di due mani soltanto, possa compiere la* mudrā *del concedere favori e del rassicurare*[193]. *Così è stato spiegato nel* Lakṣmītantra: *«Dio, Beato e pervasore, mosso dal desiderio di conferire la grazia ai devoti, assume un corpo impareggiabile, indefinibile, supremo, che rallegra l'universo con il suo splendore simile a diecimila lune piene; ha le mani atteggiate a concedere favori e a rassicurare, ha due braccia, ha gli occhi di loto, i due palmi sono segnati da linee che rappresentano il disco e la conchiglia; le gambe sono in una normale postura; è supremamente bello, adornato con tutti e sei i suoi attributi nella giusta misura. Le membra sono perfettamente proporzionate, il suo corpo è gradevole in tutte le sue parti, è pieno di splendidi ornamenti. Acyuta, ecc. invariabilmente lo circondano come dei raggi che splendono intorno, simili a un mare di nettare. Una è la manifestazione divina che è detta superiore: la suprema Vaiṣṇavī. Essa risiede nel quarto piano e coloro che divengono perfetti nello* yoga *la adorano nel cuore»*[194].

Quindi [l'adepto] mediti la *Gaṅgā* che si riversa sulla testa del Beato dal mezzo del loto dell'etere che sta in alto. In virtù di questa acqua immortale devono essere purificate mentalmente tutte le fruizioni a partire dalle libagioni. //74-75ab//

[...] Se accettiamo la lettura in base alla quale la qualificazione 'che sta in alto' concorda con loto, allora si intende il loto che sta in alto dei due loti che formano la

[192] XXIV, 9cd-11.
[193] La *varadābhayamudrā* è disegnata in PāS, p. 593.
[194] X, 11cd-17ab.

cavità del cuore, mentre se la qualificazione 'che sta in alto' concorda con Gaṅgā[195]*, allora il senso è chiaro.*

II. SS XIX, 127cd-159.

Il Brahman supremo, l'indefettibile, privo di conoscibile e conoscitore, Signore supremo, allo scopo di liberare tutti gli esseri, si rivela per mezzo della propria Śakti come Śabdabrahman. Sappi che questa sillaba immanifesta (*avyakta°*) [lo Śabdabrahman] è simile a un suono inarticolato (*kala*)[196] prodotto da uno strumento musicale. [Successivamente,] al fine di mantenere [la creazione,] si moltiplica trasformandosi nei vari fonemi. //127cd-129//

La sillaba immanifesta simile a un suono prodotto da uno strumento musicale, cioè lo Śabdabrahman, raggiunge, in un momento successivo, la manifestazione (vyaktatā) *in quanto naturata dei fonemi che iniziano con la* a *e finiscono con la* kṣa. *Questa natura manifesta viene conosciuta anche da tutti gli altri.*

I saggi conoscitori dei Veda non raggiungono certezza di questa sillaba primeva senza la grazia di colui che ha quattro forme. //130//

Senza la grazia del Beato, neppure i conoscitori dei Veda sono in grado di accertare la sillaba immanifesta, ovvero la natura primeva dello Śabdabrahman.

Il Beato che ha per corpo la parola[197] si manifesta come essenziato di *kalā*. In virtù di ciò (*yena*), infatti, possono percepirlo i celebranti che sono a lui devoti. //131//

[Con questo verso il Beato] ha detto che il cammino dei fonemi si trasforma nel cammino delle kalā. *'Come essenziato di* kalā' *vuole dire come [essenziato de]i sei attributi a partire dalla conoscenza* (jñāna) *e via dicendo. 'I celebranti', cioè gli esseri senzienti che svolgono l'azione di adorarlo, ecc., 'sono a lui devoti', ovvero sono intenti a percepire direttamente i sei attributi del Beato a partire dalla conoscenza; 'percepirlo' vuol dire percepire i sei attributi della conoscenza, ecc*[198]. Yena *richiede la connessione con quanto precede. È possibile [percepirlo] 'in virtù di ciò', cioè in virtù del fatto che si trasforma nel cammino delle* kalā.

[195] Il *pāda* 74b si presenta in due forme: *a) hy ūrdhvasthāt saṃsmarec cyutām*, accettata da V.V. Dvivedi e seguita in questa traduzione, e *b) cyutām ūrdhvasthitāṃ smaret*, riportata nell'apparato critico (ed. p. 31, nota 1). Alaśiṅgabhaṭṭa, che doveva avere presenti entrambe, fa notare che, in base alla prima, *ūrdhvasthāt* è da concordare con il composto *khābjakamadhyāt* (*pāda* a), mentre, in base alla seconda, *ūrdhvasthitāṃ* è da connettere a *gaṅgām* (*pāda* c).

[196] Si potrebbe leggere la parola *kalaḥ* in composto con il precedente *yathā* e considerare il termine *akalaḥ* con il significato di 'senza parti'.

[197] Si tratta dello Śabdabrahman, ovvero il cammino dei fonemi.

[198] In questo punto il commento di Alaśiṅgabhaṭṭa non è coerente con il testo. La parola *tad* nel composto *tadgraho*, che nel testo è chiaramente un riferimento al *bhagavān* dell'emistichio precedente, viene intesa come un riferimento agli attributi divini, *jñāna*, ecc. Lo stesso ordine delle parole appare non chiaro in questo punto del commento di Alaśiṅgabhaṭṭa.

Finché il [suo] corpo privo di macchia non si manifesta tramite le *kalā* che consistono nei sei attributi, di', per mezzo di cosa sarebbe possibile percepirlo altrimenti, essendo esso privo di corpo? //132//

Se colui che ha per corpo la parola non si trasformasse nelle kalā*, in che modo potrebbe conoscersi l'aspetto materiale del Beato che di esse [*kalā*] è essenziato?*

Tutti i princìpi, in base all'ordine in cui si sono evoluti, da Vāsudeva fino ad Adhyakṣa[199], che prima sono stati detti caratterizzati da evoluzione e involuzione, sono essenziati delle *kalā*. //133//

Perciò, dal cammino delle kalā *sorgono i princìpi a partire dalla manifestazione di Vāsudeva.*

I mantra, derivati dai princìpi, sono congiunti con i *guṇa* della piccolezza[200], ecc. Essi, senza numero, sono connessi a piccole parti delle membra delle sei *kalā*. Al fine di consentire la realizzazione del [vero] sé dei *karmin*[201], al fine di offuscarlo e per rimuovere questo [offuscamento][202], da essi [mantra] si manifesta il [cammino] detto dei piani, il quarto, ecc., che sono tutti ugualmente l'esito di una creazione. Le quattordici terre, cioè l'universo costituito dalle tre qualità [di *sattva, rajas* e *tamas*], sono la realtà insensibile[203], impura, eterna, fruibile, ottenibile, separata. //134-136//

Dal cammino dei princìpi sorge il cammino dei mantra, da questo sorge il cammino dei piani e da quest'ultimo sorge il cammino dei mondi. [I mantra] sono 'connessi a piccole parti delle membra delle sei kalā*', ovvero sono connessi ai mantra delle membra, il cuore ecc., che sono essenziati dei sei attributi:* jñāna, aiśvarya, *ecc. [...]*

L'esade dei cammini consiste di realtà che devono essere abbandonate e di altre che devono essere assunte. Ciò che si deve abbandonare è il cammino dei mondi e il cammino dei piani, eccetto il quarto piano; quanto resta è ciò che deve essere conservato, poiché i *karmin* hanno un'aspettazione nei confronti di esso[204]. //137-138ab//

[...] Rispetto all'esade dei cammini, devono essere abbandonati il cammino dei mondi e i tre piani di sonno profondo, ecc. del cammino dei piani; mentre il quarto piano e i seguenti cammini a partire da quello dei mantra devono essere conservati. Anche nel Lakṣmītantra *è stato detto: «I vari stati a partire dal sonno profondo, eccetto il quarto stato, fanno parte del corso impuro [della creazione]. È stato detto che*

[199] Adhyakṣa corrisponde ad Aniruddha.

[200] L'*aṇiman* è una delle otto *siddhi* degli yogin, cioè il potere di rimpicciolirsi a piacimento; cfr. *Yogasūtra* III, 45; PāS *Caryā*° XXVI, 25; nella JS II, 37cd-38 viene detto che il Brahman ha un corpo di conoscenza e possiede i vari poteri a partire dall'*aṇiman*. Cfr. anche GNOLI 1980: 275 nota 24.

[201] Il termine *karmin* indica colui che ricorre all'azione rituale, che segue la via del rito. In questo testo è presente la distinzione tra coloro che sono dotati di conoscenza e coloro che sono dediti all'azione, al rito. Questa concezione è presente anche in quei testi che sono maggiormente centrati sul rito.

[202] La parola *tat* va letta in composto con *kṣayāya*.

[203] Adotto la lezione *jaḍaṃ nityaṃ* (ed. p. 399, nota 5); il testo edito riporta *jagan nityaṃ*.

[204] I *karmin* si aspettano qualcosa dalle realtà *upādeya*.

il cammino dei mondi inizia con Māyā e termina con la terra; il cammino dei mondi è impuro; esso è infatti coperto dalla maculazione»[205].

Per il disinteresse[206] verso quelle [cose da trattenere][207], anche ciò che deve essere conservato si trasferisce [per l'adepto] nel polo di ciò che deve essere abbandonato. //138cd//

Colui che desidera la liberazione inserisce nel gruppo delle cose che devono essere abbandonate anche quelle che sono pure, in quanto egli prova [verso di esse] indifferenza.

Ma – e questo è, in verità, il mezzo per ottenere il piano supremo privo di movimento –[208], il Brahman supremo, Vāsudeva, l'immortale, è il luogo in cui, per colui che risiede nel piano della discriminazione e che è stato consacrato dall'iniziazione, sorge in tutta evidenza il riposo [dei sei cammini] attualmente oggetto d'indagine. //139-140//

Come il cielo è la residenza di molti atomi, così ciò che sta tra le terre e i piani deve essere considerato come la casa dei *jīva* che sono non svegliati da tempo senza inizio. //141-142ab//

Anche la coppia del cammino dei mondi e del cammino dei piani è la residenza di innumerevoli esseri senzienti.

I mantra compresi in questi due cammini che procedono da Māyā fanno giocare con frutti essenziati di piacere e di dolore coloro che non sono illuminati dalla volontà del Signore; //142cd-143ab//

Qui, nel cielo, i mantra fanno giocare gli esseri che non sono illuminati dalla volontà [del signore] con la percezione dei frutti del piacere e del dolore. Dicendo 'che procedono da Māyā' si intende che sono derivati dalla prakṛti.

Mentre i mantra che stanno sopra questi due cammini sono pronti ad eseguire i comandi (*ājñāpratīkṣaka*) dei devoti a Parameśvara, che obbediscono alla volontà del Signore, quelli dei maestri e anche quelli degli iniziati che sono intenti ad adorar[lo]. [Questi mantra,] necessariamente, conducono dai due cammini māyici al proprio luogo di residenza, [cioè nel cammino dei mantra,] coloro che svolgono correttamente le azioni religiose al fine di far ottener loro le fruizioni quali la piccolezza, ecc. //143cd-145//

Questi stessi [mantra], dopo essersi fatti servi di coloro che obbediscono alla volontà del Signore, li conducono nel proprio luogo di residenza allo scopo di [fargli ottenere] le fruizioni.

Essi poi, in virtù della loro intima potenzialità e anche in forza della loro ef-

[205] LT XXII, 27-28ab.

[206] Il termine *vyapekṣā* ha qui il senso di *anapekṣā*.

[207] È sottointeso *tad*.

[208] Leggo *tat prāptyupāyaṃ* in luogo di *tatprāptyupāyaṃ* (lo stesso *pāda* è in ĪS XXI, 418c). Il passo si potrebbe anche intendere in un altro modo: "Il luogo in cui sorge il riposo nel piano supremo privo di movimento è il Brahman...".

fettiva funzione, spingono colui che è indifferente alle loro fruizioni nel cammino dei princìpi, simile all'ambrosia. Chi risiede qui reputa la piccolezza, ecc. come fuscelli d'erba. //146-147ab//

I mantra, in virtù della loro intima potenzialità, fanno ottenere il cammino dei princìpi, che comincia con Vāsudeva, all'uomo che è indifferente alle fruizioni. 'Qui', ovvero nel cammino dei princìpi, risiede l'uomo che 'reputa [la piccolezza] come fuscelli d'erba', cioè che considera simili a erbetta, 'la piccolezza, ecc.', ossia le fruizioni che si conseguono nel cammino dei mantra.

[In questo cammino,] i vari princìpi a partire da Adhyakṣa, che, privi di macchia, sono dediti alla grazia (*anugrahapara*), conducono costui in un piano di perfetta estinzione nel cammino eterno delle *kalā* (*sakalādhvani*)[209]. //147cd-148ab//

Qui [nel cammino dei princìpi] Aniruddha e gli altri [princìpi] pongono l'uomo indifferente [alle fruizioni] nel cammino delle kalā. *In seguito Vāsudeva, che ha un corpo privo del cammino delle* kalā[210], *fa ottenere [a quell'uomo] il cammino dei fonemi.*

Il Brahman Vāsudeva, essenziato dei sei attributi, possiede un corpo fatto di cammini. Egli opera di congiunzione di quell'[uomo] al cammino [dei fonemi], chiamato Śabdabrahman, che è a diretto contatto con il sé permanente. Colui che ivi risiede, infatti, in virtù della conoscenza di questo [cammino], ottiene egli stesso [in un secondo momento] il piano perfettamente calmo del Beato. //148cd-150ab//

L'uomo che sta qui, in virtù della conoscenza del cammino dei fonemi, ottiene egli stesso il piano del Beato.

Saṅkarṣaṇa disse:

O Dio, dimmi in cosa consiste la conoscenza del cammino dei fonemi, così che chi vi risiede (*adhvin*), avendolo conosciuto, possa ottenere la condizione del vero Vāsudeva. //150cd-151ab//

Il venerabile Beato disse:

In chi è libero dai cinque cammini e dai cinque rivestimenti[211] ed è interiormente purificato, la parola, [cioè il cammino dei fonemi,] che possiede la natura del continuo flusso [di una sottile sonorità], che è essenziata dei vari e distinti fonemi (*bhinnavarṇamaya*) e che è definita in base alle precedenti caratteristiche,

[209] Il significato è certo, ma il testo sembra richiedere alcune emendazioni: in luogo di *viraktasya* (v. 146a) meglio sarebbe *viraktaṃ*, come presuppone il commento. Nel verso 149a leggo *sambaddhe* in luogo di *sambandhe*. Il composto *tattvādhyakṣādayo* (v. 147d), da intendere come *karmadhāraya*, potrebbe essere l'esito irregolare di *tattvā adhyakṣādayo* (che renderebbe il verso ipermetro). Il termine *tattva*, solitamente neutro, si presenta in forma maschile in questo testo (cfr. v. 133a).

[210] S.GUPTA scrive (1992: 185): «Vāsudeva represents the evolving divine omnipotence in the dormant state. At this stage there is no diversity, and thus, strictly speaking, there exists no real *vyūha* (diversification) at the Vyūha Vāsudeva stage».

[211] In questo piano lo yogin è libero da tutti i cammini escluso ovviamente quello dei fonemi e da tutti i *kośa*, escluso lo *śaktikośa*.

raggiunge il piano dell'esperienza diretta del sé. Essa deve essere conosciuta come il gruppo dei quattro *vyūha*, poiché, infatti, è essenziata di loro. In connessione con l'evoluzione e l'involuzione è caratterizzata dalla parola e dalla luce [rispettivamente], per cui [nel processo evolutivo] parte dal fonema *a* fino al fonema *sa*, mentre [in quello involutivo] parte dal fonema *ha* e finisce con il fonema *ā*; //151cd-154ab//

Dopo essere stato interrogato in tal modo, con tre versi a partire dalla parola pañca, *Vāsudeva dice che il cammino dei fonemi di cui si è parlato in precedenza – e che deve essere meditato come essenziato del gruppo dei quattro* vyūha *–, inizia con il fonema* a *e finisce con il fonema* sa *nel processo evolutivo, mentre inizia con il fonema* ha *e finisce con il fonema* ā *nel processo involutivo. Dicendo 'libero dai cinque cammini e dai cinque rivestimenti' si intende che [il* l'adepto*] ha perfettamente trasceso i cinque cammini a partire da quello dei mondi; 'è caratterizzata dalla parola e dalla luce' vuol dire che è caratterizzata da luce e sonorità. Così è stato detto nel* Lakṣmītantra*: «L'insieme della mia forma quadruplice deve essere conosciuto come essenziato di questo [*tantrīśabda*]. In connessione all'evoluzione e all'involuzione è caratterizzato da luce e suono»*[212].

Mentre nell'evoluzione il fonema *ha* è lo *dvādaśānta* di coloro che hanno una natura quadruplice, nell'involuzione è il fonema *a* ad esserlo; e così, questi due [fonemi] sono considerati equivalenti. //154cd-155ab//

I due fonemi a *e* ha *sono equivalenti, poiché entrambi sono lo* dvādaśānta. *La costruzione corretta è 'lo* dvādaśānta *di coloro che hanno una natura quadruplice'. La parola* dvādaśānta *significa 'la fine dei dodici sostegni* (dhāraṇā)[213]*'. Qui, nei quarantanove fonemi che iniziano con il fonema* a *e finiscono con il fonema* ha, *partendo dal fonema* a *e finendo con il fonema* sa, *ci sono dodici* vyūha *di quattro fonemi ciascuno. [Nel processo evolutivo] è il fonema* ha, *rimanendo [isolato] sopra essi, ad essere lo* dvādaśānta, *mentre nel processo involutivo, che inizia con il fonema* ha *e finisce con il fonema* ā, *è il fonema* a, *rimanendo dopo i dodici* vyūha, *ad esserlo.*

[L'adepto] deve conoscere con lo *jñānasamādhi*[214] che in questo insieme dei *vyūha,* [essenziato] dei fonemi, ci sono lo stato di riposo, di apparizione, di pervasione e di manifestazione. Ciascuna delle personificazioni (*mūrti*), infatti, a partire da Vāsudeva, è connessa alla tetrade che inizia con lo stato di riposo; [queste manifestazioni è] come se fossero disposte insieme in modo ordinato, simili a [tante] assi di legno [nel formare la scala verso il Supremo]. Le due esadi di sostegni caratterizzate dai dodici *adhyātman* sono i pioli avendo salito i quali [il devoto] raggiunge il Supremo nello *dvādaśānta.* //155cd-158//

[212] LT XX, 10cd-11ab. Alaśiṅgabhaṭṭa inverte i due termini per far concordare il testo della SS con quello del LT.

[213] Il termine *dhāraṇā* è qui utilizzato in senso generico.

[214] Cfr. LT XXXIV, 137cd.

[Il Beato] disse che nel cammino dei fonemi questo [insieme di vyūha *essenziato dei fonemi], secondo la serie dei suoni che iniziano con la* a, *deve essere conosciuto in base alla tetrade dello stato di riposo, ecc.; che ciascuna personificazione, Vāsudeva e via dicendo, è connessa a sua volta alla tetrade dello stato di riposo, ecc. (di ciascuna*[215] *la condizione è simile a quella di un'asse di legno disposta insieme ad altre [per formare una scala]); che i dodici sostegni sono gradini per l'ascensione verso lo* dvādaśānta. *'Da Vāsudeva' va inteso come a cominciare da Vāsudeva. Per ciascuno [*viśrāma, ecc.*] vi è una singola 'personificazione': questa è la connessione sintattica;* viśrāma *corrisponde al piano* Sūkṣmā *dei fonemi,* udaya *al piano* Paśyantī, vyāpti *al piano* Madhyamā *e* vyakti *al piano* Vaikharī. *Nel* Lakṣmītantra *è stato detto: «*Śāntarūpā, Paśyantī, Madhyamā *e* Vaikharī *sono la [mia] forma quadruplice. Io espongo [adesso] la realtà esprimibile [da questi quattro livelli di parola], che ha [anche essa] una natura quadruplice e che è autocreata. Vāsudeva e via dicendo sono le realtà esprimibili sottili che corrispondono secondo l'ordine a* Śāntā, *ecc.»*[216]. *In tal modo ciascuna personificazine a partire da Vāsudeva deve essere conosciuta come connessa alla tetrade di* viśrāma, *ecc. Qui* viśrāma *è il quarto piano dei* vyūha, udaya *è il piano del sonno profondo dei* vyūha. *Così, per esteso, il senso è che [ciascuna] personificazione, Vāsudeva ecc., caratterizzata dalla tetrade del quarto piano dei* vyūha, *ecc., esprimibile con le parole* viśrāma *ecc., è come se fosse disposta insieme [alle altre] in modo ordinato nei fonemi a partire dalla* a – *[fonemi] caratterizzati dalla tetrade dello stato* Sūkṣmā, *ecc., esprimibile con la parola* viśrāma, *ecc. – come un'asse di legno.*

Oppure, [stando a un'altra interpretazione,] in questo caso, con le parole viśrāma, *ecc., non si è inteso esprimere i piani* Sūkṣmā, *ecc. dei fonemi, ma unicamente i piani dei* vyūha *a partire dal quarto delle personaficazioni quali Vāsudeva, ecc. Questi piani corrispondono ciascuno via via a un determinato fonema. A ogni tetrade dei piani si deve sapere che corrisponde una tetrade dei fonemi. In tal modo, ciascuna personificazione, Vāsudeva, ecc., va ravvisata nella tetrade dei fonemi che consiste nella tetrade dei piani. E così, nelle quattro quaterne dei sedici fonemi che iniziano con la* a, *ci sono le quattro manifestazioni dei* vyūha *dello stato di veglia a partire da Vāsudeva; nelle quattro quaterne dei sedici fonemi che iniziano con la* ka *ci sono le quattro manifestazioni dei* vyūha *dello stato di sogno a partire da Vāsudeva*[217]*; nelle quattro quaterne dei sedici fonemi che iniziano con la* tha *e finiscono con* sa *ci sono le quattro manifestazioni dei* vyūha *dello stato di sonno profondo; il fonema ha è lo* dvādaśānta. *La caratteristica della manifestazione dei* vyūha *del quarto stato è stata detta [nel quinto capitolo]: «È grande, è la prima [forma] essenziata di*

[215] Leggo *tasyā* e non *tasyām*.

[216] LT XVIII, 29-30ab.

[217] Leggo °*ṣoḍaśavarṇānāṃ* in luogo di °*catuṣṭayavarṇānāṃ*. Alla nona linea bisogna correggere *tāmām* in *tāsām*.

quattro aspetti. Indistintamente dalla prima manifestazione, sta come un seme di Ficus Indica. *È, secondo realtà assoluta, priva di ogni azione, senza corpo*[218], *essenziata di pura coscienza»*[219]. *Così [secondo lo stesso schema] si deve conoscere [questo processo] anche in senso inverso a partire dal fonema* ha *fino al fonema* a.

Oppure, [stando a un'altra interpretazione ancora,] nei sedici fonemi che iniziano con il fonema a *vi è il piano di veglia che è esprimibile con la parola* vyakti; *nei sedici fonemi che iniziano con il fonema* ka *vi è il piano di sogno esprimibile con la parola* vyāpti; *nei sedici fonemi che iniziano con il fonema* tha *e che finiscono con il fonema* sa *vi è il piano di sonno profondo esprimibile con la parola* udaya. *Nel fonema* ha, *lo* dvādaśānta, *vi è il quarto piano esprimibile con la parola* viśrāma. *In ciascuno di essi vanno via via ravvisate le varie manifestazioni dei* vyūha *secondo l'ordine esposto in precedenza.*

Qualcuno però potrebbe obiettare dicendo: "La triplice interpretazione che tu hai esposto è incongrua (asaṅgatam), *poiché va a contraddire l'esposizione fatta dalla [Śakti] creatrice del mondo. Nel* Lakṣmītantra, *infatti, è ben spiegato che le parole* viśrāma, udaya, vyāpti *e* vyakti *sono volte a significare le quattro personificazioni, Vāsudeva, ecc. [e non vanno quindi connesse con i vari piani di veglia, ecc.]: «[L'adepto] deve conoscere con lo* jñānasamādhi *che in questo insieme dei* vyūha, *[essenziato] dei fonemi, ci sono lo stato di riposo, lo stato di apparizione, lo stato di pervasione e lo stato di manifestazione. Per dirla in breve, ciascuna delle personificazioni [di questo insieme], infatti, a partire da Vāsudeva, è connessa con la tetrade che inizia con lo stato di riposo. [L'adepto] rifletta sullo stato di riposo, l'eterno dio Vāsudeva, il fonema* a, *Puṇḍarīkākṣa, l'eterna divinità primordiale. In lui, infatti, al momento della dissoluzione, si riposano i [vari] princìpi a partire da Saṅkarṣaṇa. Quindi mediti sullo stato di apparizione, il dio Saṅkarṣaṇa, il fonema* ā; *esso, infatti, è apparso all'orizzonte, è l'essere universale, è colui che per primo, spontaneamente, crea tutte le cose. [Di seguito] consideri lo stato di pervasione, il Dio Pradyumna, il fonema* i. *Da lui, il Trayīkarman, viene dispiegato il triplice universo, ovvero ciò che [infine l'adepto] deve meditare: la manifestazione, Aniruddha, il fonema* ī. *Qui, infatti, vengono manifestate tutte le potenze, al fine della creazione del mondo, ecc. Così, [queste potenze] è come se fossero assi di legno disposte in un insieme ordinato. Nella meditazione sull'evoluzione [l'adepto] consideri che la mia natura quadruplice è connessa con le quattro forme fino al fonema* sa. *Il fonema* ha *è lo* dvādaśānta; *mentre deve meditare che nell'involuzione il fonema* ha *è Vāsudeva, lo stato di riposo, e che il fonema* sa *è conforme a Saṅkarṣaṇa, lo stato di apparizione; allo stesso modo mediti lo [stato] divino dei quattro* [vyūha] *fino al fonema* ā. *Le due esadi dei sostegni caratterizzate dai dodici* adhyātman *sono i gradini avendo salito i quali [il devo-*

[218] Nell'ed. del V cap. V.V.Dvivedi accetta la lezione *uttamam* invece di *amūrtam* (ed. p. 55).
[219] Cfr. SS V, 81-82ab.

to] raggiunge il Supremo nello dvādaśānta. *È stato spiegato il primo corso del cammino dei fonemi"*»[220].

[All'obiettore potremmo rispondere:] "Tu hai parlato così ignorando che l'interpretazione iniziale che ho esposto segue le parole di Lakṣmī. Come potrei negare che nei quattro gruppi di quattro fonemi che iniziano con il fonema a *stanno i quattro gruppi dei quattro piani a partire da Vāsudeva, ecc.? Al contrario, io ho detto che le parole* viśrāma, *ecc. esprimono i piani* Sūkṣmā *ecc.; nel* Lakṣmītantra, *viene commentata in maniera molto chiara solo la questione che esse designano Vāsudeva, ecc. – tema di difficile intendimento – senza che vi sia una diffusa spiegazione di quest'[altro] argomento ritenuto scontato. Non vi è in alcun modo la restrizione per cui queste parole sarebbero capaci di esprimere unicamente Vāsudeva ecc. e non potrebbero esprimere i piani* Sūkṣmā, *ecc., poiché è fuori dubbio il fatto che le parole* viśrāma, *ecc. nel [brano sopra citato] stiano a significare i piani. Qui sopra è stato detto: «Per dirla in breve, [ciascuna manifestazione] è connessa con la tetrade che inizia con* viśrāma, *ecc."*»[221].

Così, dopo aver svelato chiaramente [al discepolo] il cammino dei fonemi che sta nel grembo del loto del cuore[222], la condizione dell'iniziato è lo Śabdabrahman. //159//

*Le parole 'che sta nel grembo del loto del cuore' significano che è situato dentro il loto del cuore, come è già stato detto nel testo: «Fondandosi sul loto solare, risiede qui la parola suprema, la Bhramarī, la potenza generatrice di tutti i mantra, la quale appartiene al Signore, che è quiescente (*śānta*). Essa fa risuonare il* nāda che è chiamato *Śabdabrahman, che nasce dai fenomeni, che inizia con il fonema* a *e finisce con il fonema* ha, *che ha per natura un flusso continuo [di vocalità]*»[223]. *Qui, usando la parola 'iniziato' si intende esprimere che il rito che si estende fino alla liberazione dai sei cammini viene designato con il nome di 'iniziazione'. Ciò è stato detto sia nella* Jayākhya(saṃhitā), *sia nel* Lakṣmītantra[224]. *Perciò viene confutata l'opinione espressa nella* Siddhāntacandrikā *secondo cui la parola 'iniziazione' sarebbe ciò che esprime la presa dei precetti, poiché in questo testo, dei precetti, se ne parlerà più in là*[225].

FRANCESCO SFERRA

[220] LT XX, 13-23.
[221] LT XX, 14cd.
[222] Cfr. PS XXXIII, 104.
[223] Cfr. SS II, 67-68.
[224] Cfr. JS XVI; LT XLI.
[225] Cfr. SS XXI.

ABBREVIAZIONI

ABS	*Ahirbudhnyasaṃhitā*
AS	*Aniruddhasaṃhitā*
BBS	*Bṛhatbrahmasaṃhitā*
BEFEO	*Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*
BhG	*Bhagavadgītā*
IFI	Institut Français D'Indologie
ĪS	*Īsvarasaṃhitā*
JA	*Journal Asiatique*
JS	*Jayākhyasaṃhitā*
KSTS	Kashmir Series of Texts and Studies
LT	*Lakṣmītantra*
MPĀ	*Mataṅgapārameśvarāgama, Vidyāpāda*
MU	*Maitryupaniṣad*
NS	*Nāradīyasaṃhitā*
NT	*Netratantra*
P.	*Pāñcarātra*
ParS	*Paramasaṃhitā*
PāS	*Pādmasaṃhitā*
PĪS	*Pārameśvarasaṃhitā*
PS	*Pauṣkarasaṃhitā*
PT	*Parātriṃśikā*
PTLV	*Parātriṃśikālaghuvṛtti*
PTV	*Parātriṃśikātattvavivaraṇa*
RSO	*Rivista degli Studi Orientali*
SKS	*Sanatkumārasaṃhitā*
SOR	Serie Orientale Roma
SP	*Saṃvitprakāśa*
SpPr	*Spandapradīpikā*
ŚPS	*Śrīpraśṇasaṃhitā*
SS	*Sātvatasaṃhitā*
SŚP	*Somaśambhupaddhati*
ŚSV	*Śivasūtravimarśinī*
SvT	*Svacchandatantra*
TĀ	*Tantrāloka*
TS	*Tantrasāra*
VBh	*Vijñānabhairava*
ViśvS	*Viśvāmitrasaṃhitā*
VksS	*Viṣvaksenasaṃhitā*
VS	*Viṣṇusaṃhitā*
WZKS	*Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*

BIBLIOGRAFIA

TESTI

ABHINAVAGUPTA, *Parātrimśikātattvavivaraṇa*, si veda R. GNOLI 1985.

ABHINAVAGUPTA, *Parātriśikālaghuvṛtti* and *Parātriśikāvivṛti*, edited by J.D. Zādoo Shāstrī, KSTS, vols. 68-69, Śrīnagar,1947.

ABHINAVAGUPTA, *Tantrāloka*, edited by M. Ram Shastri & M.Kaul Shastri, vols.12, KSTS Nos XXIII, XXVIII, XXIX, XXX, XXXV, XXXVI, XLI, XLVII, LII, LVII, LVIII, LIX, Srinagar 1918-1938.

ABHINAVAGUPTA, *Tantrasāra*, edited by M. Ram Shastri, KSTS No. XVII, Srinagar 1918.

AGHORAŚIVA, *Somaśambhupaddhati*, si veda H. BRUNNER 1963, 1968, 1977.

Ahirbudhnya-Saṃhitā of the Pāñcarātrāgama, edited by P.M.D.Ramanujacharya under the supervision of F.O.Schrader, second edition revised by P.V.Krishnamacarya, The Adyar Library and Research Centre, Madras 1966[2] (1916[1]).

Aniruddhasaṃhitā, edited by A.Sreenivasa Iyengar, Mysore 1956.

Aṣṭaprakaraṇam, edited by V.V. Dvivedi, Varanasi 1988.

BHARTṚHARI, *Vākyapadīya,* edited by K.V. Abhyankar & V.P. Limaye, Poona 1965.

BHĀSKARA, *Śivasūtravārttikam* with *Śivasūtravṛtti*, edited by J.C. Chatterji, KSTS vol. IV, Srinagar 1916[1] (1970[2]).

Bṛhadbrahmasaṃhitā, Anandasram Sanskrit Series No. 68, Poona 1912.

Hayaśīrṣasaṃhitā, *Ādikāṇḍa*, edited by B.M. Sankhyatirtha, Varendra Research Institute, vol. I, Rajshahi 1952.

Īśvarasaṃhitā, edited by P.B.Anantacharya Swami, Sastramuktavali Series No. 46, Conjeevaram, 1923.

Jayākhyasaṃhitā, critically Edited with an Introduction in Sanskrit, Indices etc. by E. Krishnamacharya, Foreword by B.Bhattacharyya, Oriental Institute, Baroda 1931.

Kiṃāgama, testo e traduzione del *Vidyāpāda* a cura di M.P. Vivanti, Istituto Orientale di Napoli, Supplemento n° 3 agli *Annali*: vol. 35 (1975), fasc. 2, Napoli.

KṢEMARĀJA, *Pratyabhijñāhṛdayam*, Sanskrit Text with English Translation, Notes and Introduction by J. Sing, Delhi 1991[4] (1963[1]).

KṢEMARĀJA, *Śivasūtravimarśinī*, KSTS, vol. I, Srinagar 1911.

Lakṣmītantra, a Pāñcarātra Āgama, edited with Sanskrit Gloss and Introduction by P.V. Krishnamacharya, Adyar, Madras 1959.

MAHEŚVARĀNANDA, *Mahārthamañjarī with Commentary of the Author,* edited with Notes by M.R. Shastri, KSTS, Vol. XI, Bombay 1918.

Mṛgendratantra (Vidyāpāda & Yogapāda), with the commentary of Nārāyaṇakaṇṭha, edited by M. Kaul Shastri, KSTS No. L, Bombay 1930.

Nandikeśvarakāśikā Upamanyukṛtaṭīkāsahitā, the Vidyabhawan Sanskrit Granthamala n° 133, Varanasi 1966.

Nāradīyasaṃhitā, edited by R.P.Chaudhary, Kendriya Sanskrit Vidyapeetha Series, vol.15, Tirupati 1971.

NĀROPĀ, *Sekoddeśaṭīkā*, edited by M.Carelli, Gaekwad's Oriental Series No. 90, Oriental Institute, Baroda 1941.

Pādmatantra, edited by S.Padmanabhan, R.N. Sampatha and V. Varadachari, P. Parisodhana Parisad Series n° 4, Madras 1974.

Paramasaṃhitā, edited and translated into English with an introduction by S. Krishnaswami Aiyangar, Baroda Oriental Institute, Baroda 1940.

Parātriśikātātparyadīpikā, edited by J.D. Zadoo, KSTS, No. LXXIV, Srinagar 1947.

PATAÑJALI, *Yogasūtra, An analysis of the Sanskrit with accompanying English translation*, by C. Chapple and Y.A. Viraj (E.P.Kelly, Jr), Delhi 1990.

Pauṣkarasaṃhitā, edited by Yatiraja Sampathkumara, Madras 1934.

RAJANAKALAKṢMĪRĀMA, *Parātrīśikāvivṛti*, edited by J.Z.Shastri, KSTS, No. LXIX, Srinagar 1947.

Rauravāgama, Édition critique par N.R. Bhatt. Introduction: "Les āgama śivaïtes" par J. Filliozat, voll.

II, IFI, Pondichéry, 1961 (vol. I), 1972 (vol. II).
SADYOJYOTIS, *Svāyaṃbhuvāgamaṭīkā*, si veda P.S. FILLIOZAT 1991.
Sanatkumārasaṃhitā, edited by V. Krishnamacharya, Adyar Library Series, vol. 95, Madras, 1969.
Śāṇḍilyasaṃhitā, Bhaktikhaṇḍa, edited by M. Gopinath Kaviraj, Vol. II, Benares 1935-1936.
Sārdhatriśatikālottarāgama, edizione a cura di R. Torella, RSO, vol. L, 1976, pp. 279-318.
Sātvatasaṃhitā Alaśiṅgabhaṭṭaviracitabhāṣyopetā, si veda V.V. DVIVEDI 1982.
Śivasaṃhitā, The Śiva Saṃhitā, translated by R.B.S. Chandra Vidyārṇava, revised and edited by R.B. Nandalal Sinha, in *The Sacred Books of the Hindus*, edited by B.D. Basu, vol. XV, part I, Allahabad 1942.
Śrīmadbhagavadgītā, Edited and Translated by Dr. S.K. Belvalkar, Hindu Vishvavidyalaya Nepal Rajya Sanskrit Series, vol. I, Varanasi 1959.
Śrīpārameśvarasaṃhitā, edited by U. Govindacarya, Srirangam 1953.
Śrīpraśnasaṃhitā, edited by Seetha Padmanabhan, Kendriya Sanskrit Vidyapeetha Series No. 12, Tirupati 1969.
Svacchandatantra, with commentary by Kṣemarāja, edited by M. Kaul Shastri, vols. 7, KSTS Nos XXXI, XXXVIII, XLIV, XLVIII, LI, LIII, LVI, Bombay 1921-1935.
UTPALADEVA, *Īśvarapratyabhijñākārikāvṛtti*, si veda R. TORELLA 1994B.
UTPALAVAIṢṆAVA, *Spandapradīpikā by Bhagavadutpala*, edited by M. Dyczkowski, Varanasi 1990.
VĀMANADATTA, *Saṃvitprakāśa*, si veda R. TORELLA (di prossima pubblicazione).
Viṣṇusaṃhitā, edited by M.M.T. Ganapati Sastri, Sri Garib Dass Oriental Series No. 98, Delhi 1990.
Viṣṇupurāṇa, Bombay 1902.
Viṣvaksenasaṃhitā, edited by Lakshmi Narasimha Bhatta, Kendriya Sanskrita Vidyapeetha Series, vol. 17, Tirupati 1972.
Viśvāmitrasaṃhitā, critically edited by Undemane Shankara Bhatta, Kendriya Sanskrit Vidyapeetha Series no.13, Tirupati 1991 (1970[1]).
YĀMUNĀCĀRYA, *Āgamaprāmāṇya*, edited by M. Narasimhacharya, Gaekwad's Oriental Series No. 160, Oriental Institute, Baroda 1976.
YĀMUNĀCĀRYA, *Catuḥślokī*, si veda M. DHAVAMONY 1975.

TRADUZIONI E STUDI:

AA.VV. (1988) *The Śāradātilakatantram*, English Translation with notes and *yantras*, Delhi.
ALPER, H.P. (Ed.) (1991), *Understanding Mantras*, Motial Banarsidass Publishers, Delhi.
ANDREAS, B-R. Von (1992), «Zum Gebrauch vedischer Mantras in den Schluskapiteln der Ahirbudhnyasaṃhitā» WZKS, vol. XXXVI, pp. 71-89.
BHATT, S.R. (1965), «Smrtikal mem vaidik evam pañcaratr vicardhara ka sambandh» *Nagaripracarini patrika*, vars 69, ank 3, Varanasi 2021, pp. 403-414.
BHATT, S.R. (1968), *The Philosophy of Pāñcarātra, an advaitic approach*, Madras.
BRUNNER, H. (1963, 1968, 1977), *Somaśambhupaddhati*, voll. III, IFI, Pondichéry.
BRUNNER, H. (1965), «Analise du *Kiraṇāgama*» JA, Fasc. 3-4, pp. 309-328.
BRUNNER, H. (1982), «Jñāna and Kriyā: Relation between Theory and Practice in the Śaivāgamas» in GOUDRIAAN (Ed.) (1992), pp. 1-59.
BUITENEN, J.A.B. Van (1962), «The Name 'Pāñcarātra'», *History of Religions* 1, Chicago, pp. 291-299.
CAIRNS, G.E. (1992), *Man as Microcosm in Tantric Hinduism*, New Delhi.
DASGUPTA, S. (1932-1949), *A History of Indian Philosophy*, Voll. II-IV, Cambridge.
DELLA CASA, C. (1983²), *Upaniṣad*, a cura di, UTET, Torino (1976¹).
DHAVAMONY, M. (1975), «Yamuna's Catuśślokī: an analysis and Interpretation», *Indologica Taurinensia*, Voll. III-IV, pp. 197-208.
DVIVEDI, V.V. (1982A), «Vaiṣṇaveṣu taditareṣu cāgameṣu ṣaḍadhvavimarśaḥ», in *Tantrayatra*, Ratna Publications, Varanasi, pp. 14-34.
DVIVEDI, V.V. (1982B), *Sātvata-Saṃhitā with Commentary by Alaśiṅgabhaṭṭa*, Foreword by Gaurinath Sastri, edited (with upodghata) by, Sampurnanand Sanskrit University, Library Rare Texts Publication Series No. 6, Varanasi.
ESNOUL, A.M. (1975), «Pādma Tantra», *Indologica Taurinensia*, Voll. III-IV, pp. 223-231.
FILLIOZAT, P-S. (1991), *Le tantra de Svayaṃbhū vidyāpāda avec le commentaire de Sadyojyotiḥ*, Édition et traduction par, École Pratique des Haute Études (Paris), II Hautes Études Orientales, vol. 27, Genève.
GNOLI, R. (1959), «*Vāc*. Il secondo capitolo della *Śivadṛṣṭi* di Somānanda», RSO, vol. XXXIV, fasc. I-II, pp. 55-75.
GNOLI, R. (1962), *Testi dello Scivaismo*, Boringhieri, Torino.
GNOLI, R. (1978²), *La trentina della suprema*, Boringhieri, Torino (1965¹).
GNOLI, R. (1979), *Essenza dei Tantra (Tantrasāra)*, Voll. II, Boringhieri, Torino.
GNOLI, R. (1980²), *Luce delle sacre scritture (Tantrāloka)*, UTET, Torino (1972¹).
GNOLI, R. (1985), *Il commento di Abhinavagupta alla Parātriṃśikā (Parātriṃśikātattvavivaraṇam)*, traduzione e testo a cura di, IsMEO, SOR vol. LVIII, Roma 1985.
GNOLI, R. (1987), *Bhagavadgītā, il canto del beato*, introduzione e traduzione di, BUR, Milano.
GNOLI, R., TORELLA, R. (1990), «The *Tantroccaya* of Abhinavagupta» in *Indo-Sino-Tibetica, Studi in onore di Luciano Petech*, A cura di P. Daffinà "Studi Orientali" pubblicati dal Dipartimento di Studi Orientali, Vol. IX, Bardi Editore, Roma, pp. 153-189.
GONDA, J. (1954), *Aspects of Early Viṣṇuism*, Utrecht.
GONDA, J. (1963), «The Indian *mantra*», *Oriens*, vol. 16, pp. 244-297.
GONDA, J. (1970), *Viṣṇuism and Śaivism, a comparison*, London.
GONDA, J. (1977), *Medieval Religious Literature in Sanskrit*, Vol II, fasc. 1 of *A History of Indian Literature*, Otto Harrossowitz, Wiesbaden.
GOUDRIAAN T., GUPTA, S. (1981), *Hindu Tantric and Śākta Literature*, Vol II, fasc. 2 of *A History of Indian Literature*, Otto Harrossowitz, Wiesbaden.
GOUDRIAAN, T. (Ed.) (1992), *Ritual and Speculation in Early Tantrism, Studies in Honor of André Padoux*, SUNY Press, Albany.
GUPTA, S. (1971), «The *Caturvyūha* and the *Viśākha-Yūpa* in the P.», *Brahmavidyā, The Adyar Library Bulletin*, vol. 35, parts 3-4, pp. 189-204.
GUPTA, S. (1972), *Lakṣmī Tantra, A Pāñcarātra Text*, Translation and Notes by, Orientalia Rheno-Traiectina, vol. XV, E.J. Brill, Leiden.
GUPTA, S. (1981), si veda T. GOUDRIAN, S. GUPTA (1981).

GUPTA, S. (1991), «The Pāñcarātra Attitude to Mantra» in H.P. ALPER (Ed.) (1991), pp. 224-248.

GUPTA, S. (1992), «Yoga and *Antaryāga* in Pāñcarātra» in T. GOUDRIAAN (Ed.) (1992), pp. 175-208.

GUPTA, S., HOENS, J.D., GOUDRIAAN, T. (1979), *Hindu Tantrism*, E.J. Brill, Leiden/Köln.

ILARI, N. (1976), *La Spāndapradīpikā di Utplavaiṣṇava*, introduzione, traduzione e note (tesi non pubblicata). Istituto di Studi dell'India e dell'Asia Orientale, Università degli Studi di Roma 'La Sapienza'.

KRISHNAMACHARYA, V. (1954), «Recens. *Śrīpārameśvarasaṃhitā* edited by Sri Govindacharya, Srirangam» *Brahmavidyā, The Adyar Library Bulletin*, vol. 18, pp. 158-160.

MATSUBARA, M. (1994), *Pāñcarātra Saṃhitās and Early Vaiṣṇava Theology. With a Translation and Critical Notes from Chapters on Theology in the Ahirbudhnya Saṃhitā*, Motilal Bonarsidass Publishers, Delhi.

PADOUX, A. (1978), «Contributions à l'étude du *mantraśāstra*. I. La sélection des mantra (*mantroddhara*)», BEFEO, tome LXV, pp. 65-85.

PADOUX, A. (1980), «Contributions à l'étude du *mantraśāstra*. II. *nyāsa*: l'imposition rituelle des mantra», BEFEO, tome LXVII, pp. 59-102.

PADOUX, A. (1987A), «Contributions à l'étude du *mantraśāstra*. III. Le *japa*», BEFEO, tome LXXVI, pp. 117-164.

PADOUX, A. (1987B), «Un rituel hindou du rosaire (*Jayākhyasaṃhitā*, Chapitre 14)», JA, tome CCLXXV, pp. 115-129.

PADOUX, A. (1990), *Vāc, The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, SUNY Press, Albany, NY.

PADOUX, A. (1991), «Mantras - What Are They?», in H.P. ALPER (Ed.) (1991), pp. 295-318.

RAMACHANDRA RAO, S.K. (1991), *Āgama-Kosha (Āgama Encyclopaedia), vol. IV, Pāñcharātrāgama*, Kalpatharu Research Academy, Bangalore.

SCHRADER, F.O. (1916), *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Saṃhitā*, Adyar, Madras.

SFERRA, F. (di prossima pubblicazione A), «Le fonti scritturali del Pāñcāratra nel *Saṃvitprakāśa* di Vāmanadatta» in *Atti del VII Convegno Nazionale di Studi Sanscriti, Palermo 20-21 maggio 1993*, AISS, Torino.

SFERRA, F. (di prossima pubblicazione B), *La Ratnatrayaparīkṣā di Śrīkaṇṭhasūri con il commento (Ullekhinī) di Aghoraśiva*.

SINGARAMMA, M.N. (1991), *Philosophy of Pāñcarātras*, written by (late) Rangachar, S., Mandya.

SIRONI, A. (1989), *Vijñānabhairava. La conoscenza del tremendo*. Traduzione e commento di. Introduzione di R.Gnoli, Adelphi, Milano.

SMITH, H.D. (1975), *A descriptive bibliography of the printed texts of the Pāñcarātrāgama*, Baroda Oriental Institute, Gaekwad's Oriental Series No. 158, Baroda.

SMITH, H.D. (1980), *An Annotated Index to Selected topics*, Baroda Oriental Institute, Gaekwad's oriental Series No. 168, Baroda.

TOKUNAGA, M. (1990), «Names of the Alphabets in some Pañcarātra Saṃhitās», *Nishida Tatsuo, Higashi ajia ni okeru bunka koryū to gengo sesshooku no kenkyū – Chūgoku, Chibetto, Indo o chūshinni -*, vol. 12, pp. 21-64.

TORELLA, R. (1979), «Due capitoli del *Sarvadarśanasaṃgraha*, *Śaivadarśana* e *Pratyabhijñādarśana*», RSO, vol. LIII, fasc. III-IV, pp. 361-410.

TORELLA, R. (1979), *Vasugupta, Śivasūtra con il commento di Kṣemarāja*, a cura di, Ubaldini, Roma.

TORELLA, R. (1992), «The Pratyabhijñā and the Logical-Epistemological School of Buddhism» in T. GOUDRIAAN (Ed.) (1992), pp. 327-345.

TORELLA, R. (1994A), «On Vāmanadatta» in P-S. FILLIOZAT, C.P. BHATTA, S.P.NARANG (Eds.) *N.Ramachandra Bhatt Felicitation Volume*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, pp. 481-498.

TORELLA, R. (1994B), *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti*, Critical edition and annotated translation, SOR, vol. LXXI, Roma, IsMEO.

TORELLA, R. (di prossima pubblicazione), *The Saṃvitprakāśa by Vāmanadatta*, critical edition and translation.

VARADACHARI, V. (1971), «The *Sanatkumāra Saṃhitā*», *Brahmavidyā, The Adyar Library Bulletin*, vol. 35, parts 3-4, pp. 227-257.

WHEELOCK, W.T. (1991), «Mantra in Vedic and Tantric ritual» in H.P. ALPER (Ed.) (1991), pp. 96-122.

English Abstract

The purpose of this paper is to offer a contribution to the study of the concept of the word (*vāc*) in some texts of the Pāñcarātra literature (especially the Saṃhitās). Some of these works outline the well-known concept, according to which the knowledge of the speech-brahman (*śabdabrahman*) is the condition for reaching the supreme-brahman (*parabrahman*). Through the concepts present in the texts, the first two paragraphs of the article attempt to clarify what is meant by the words "knowledge of the speech-brahman" and to describe the nature of the speech-brahman. Since this latter corresponds to the *kriyāśakti*, the active aspect of God, its knowledge is nothing but the meditation on the Śakti's activity, namely, dissolution and creation. The four *vyūha*s (Vāsudeva, etc.) and the four levels of the word (*śantā*, etc.) represent different ways in which the divine power reveals itself in its progressive ascension (dissolution) and descent (creation). An outline of the four levels of the word with a particular reference to two passages (apparently contradictory) of the *Sātvatasaṃhitā* closes the first paragraph. The four levels of the word must be viewed as different manifestation-steps of a unitary reality: the speech-brahman is the totality of the word and not only one of its levels (the highest one). Yet another description of the manifestation process of the speech-brahman is possible. In the first phase, only its essential nature shines. This is characterized by a pure knowledge (*bodha*) and (like the Viśākhayūpa; see §6) possesses the capacity to unify all the other powers that originate from it in the second phase. The phonematic emanation and the sixfold course (*ṣaḍadhvan*) are dealt with respectively in the third and fourth paragraphs, where several Pāñcarātra doctrines are also compared with the *śaiva* ones. There is not a sole disposition of the phonemes: in the texts the phonematic cosmogony is described in different ways (particularly with regard to vowels). As in other tantric scriptures and treatises, in the Pāñcarātra the six courses can be seen both from a cosmogonical and a soteriological point of view. The principal differencies consist in the way every single course is interpreted and in the way the relationship between all the courses is conceived. In the Pāñcarātra, for instance, they are meant to be similar to consecutive segments of a single road, and not like parallel paths that can be travelled independently. The fifth paragraph is about some aspects concerning the mantras, whereas in the sixth paragraph some considerations are made on the *aṅgamantra*s, on the *bhūtaśuddhi*, and on the *antaryāga* rite. The pure creation-process can be visualized after a preliminary purifying ceremony. The *sādhaka* sees how the deities come from a central reality and how in it they are afterwards reabsorbed. This reality is not the supreme-brahman, but its first visible form, the Śāntoditavāsudeva. The translation of two passages of the *Sātvatasaṃhitā* with the commentary by Alaśiṅgabhaṭṭa (chap. II, 61-75ab and chap. XIX, 127cd-159) follows in the Appendixes.

TAVOLA I
Diagrammi per l'estrazione dei mantra

Fig. 1 – Questo diagramma, chiamato *varṇacakra* o *mātṛkācakra,* viene utilizzato per l'estrazione del mantra di ventidue sillabe (*om śāntoditavijñānaprāṇāya sarvadarśine caitanyāya namaḥ*: cfr. SS II, 23 cd-32) e per l'estrazione di tutti i mantra descritti nei capitoli II-V della SS. Esso costituisce anche la rappresentazione grafica del cammino dei fenomeni che è descritta nel LT (XXIX, 47-49); l'unica differenza consiste nel fatto che nell'asse, in luogo nel solo *praṇava*, c'è sia il *tāraka*, sia la *tārikā* (*hrīṃ*).

Fig. 2 – Da questo diagramma si estraggono i *bīja* per formare i mantra delle divinità *vibhava* (cfr. SS IX, 66-75).

Fig. 3 – SKS *Indra*° II, 31 ss.

Fig. 4 – LT XXIII, 13 ss.

Fig. 5 – ABS XVII, 38-39.

Fig. 6 – ABS XVII, 40-41 ab

TAVOLA II
Diagrammi per la meditazione dei cammini

Fig. 1 – LT XXIX, 50 *kalādhvan*

Fig. 2 – LT XXIX, 51 *tattvādhvan*

Fig. 3 – LT XXIX, 52ab *padādhvan*

Fig. 4 – LT XXIX, 52cd *mantrādhvan*

Fig. 5 – LT XXIX, 53-55 *bhuvanādhvan*

TAVOLA I
Diagrammi per l'estrazione dei mantra

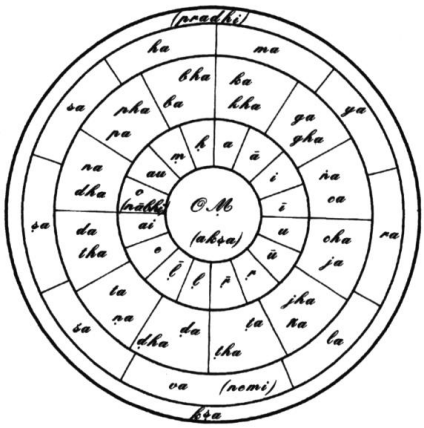

Fig. 1

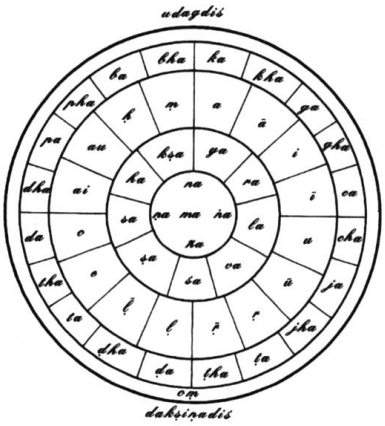

Fig. 2

oṃ	a	ā	ka	kha	ga	gha	ṅa
na	i	ī	ca	cha	ja	jha	ña
mo	u	ū	ṭa	ṭha	ḍa	ḍha	ṇa
nā	ṛ	ṝ	ta	tha	da	dha	na
rā	ḷ	ḹ	pa	pha	ba	bha	ma
ya	e	ai	ya	ra	la	va	śa
ṇā	o	au	ṣa	sa	ha	ḷa	kṣa
ya	ṃ	ḥ					

Fig. 3

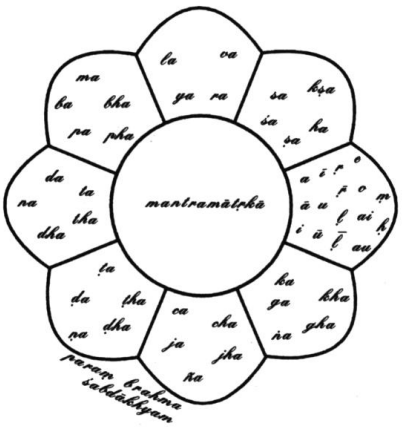

Fig. 4

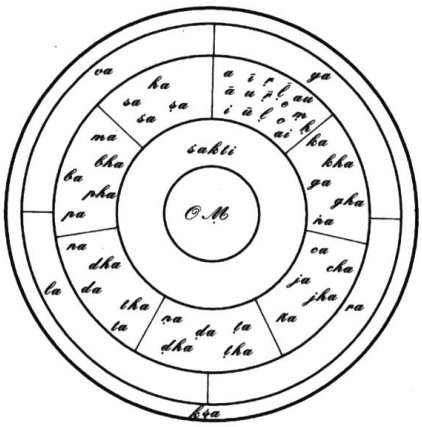

Fig. 5

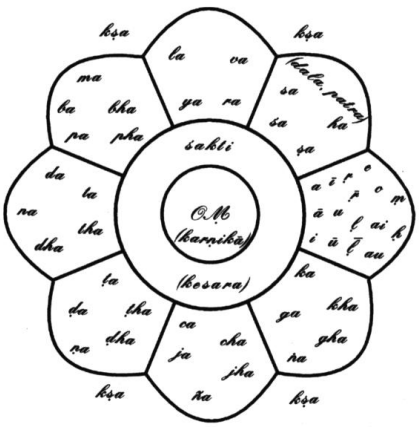

Fig. 6

TAVOLA II
Diagrammi per la meditazione dei cammini

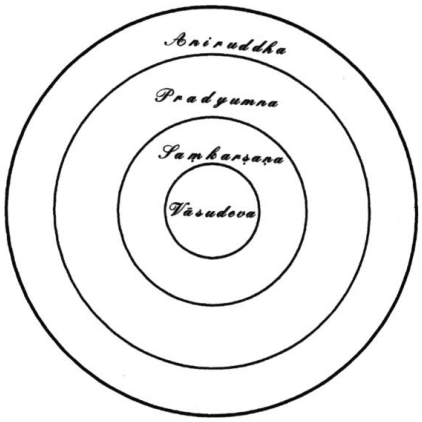

Fig. 1

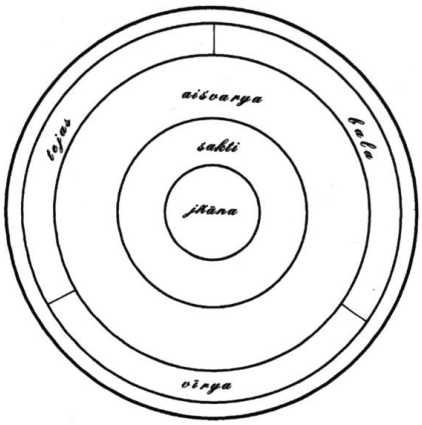

Fig. 2

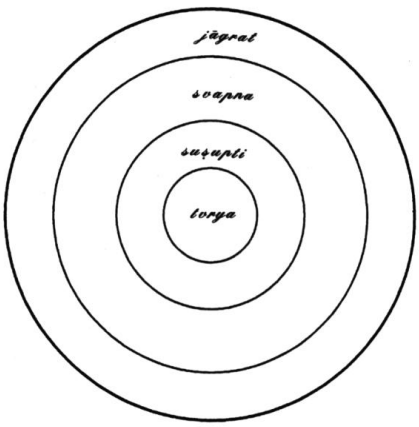

Fig. 3

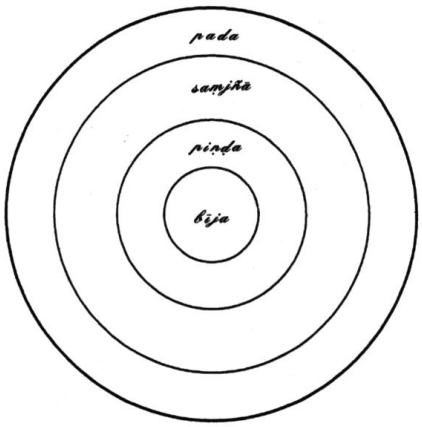

Fig. 4

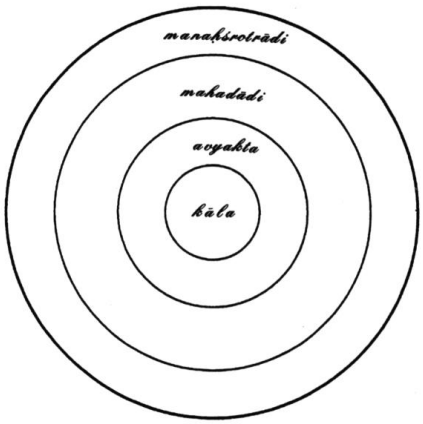

Fig. 5